El Concepto de Representación

en la Mentalidad Semítica

Una clave para el correcto entendimiento de la identidad del ángel de YHVH, Juan 1:1 y 20:28.

[Esta página ha sido dejada en blanco intencionalmente]

El concepto de Representación en la mentalidad semítica. Una clave para el correcto entendimiento de la identidad del ángel de YHVH, Juan 1:1 y 20:28

Disclaimer de Derechos de Autor y Uso Justo

Todas las citas, fragmentos, imágenes y otros materiales protegidos por derechos de autor incluidos en este libro se utilizan únicamente bajo el amparo de la doctrina de "Fair Use" según lo dispuesto en la Sección 107 del Copyright Act de los Estados Unidos (17 U.S.C. §107). Este material se emplea con fines de comentario, crítica, enseñanza, investigación y análisis, y no pretende infringir los derechos de los titulares de derechos de autor.

Este libro ha sido publicado de manera gratuita y no persigue fines de lucro. Ninguna venta o comercialización del libro está autorizada. El autor no asume responsabilidad alguna por el uso comercial que terceros puedan hacer del libro ni por cualquier consecuencia legal que pudiera derivarse de dicho uso, ya que el libro fue diseñado únicamente para fines de estudio, análisis y referencia dentro de los límites del Fair Use.

Esta obra puede ser distribuida gratuitamente en cualquier formato, físico o digital. Prohibida su venta. El autor ***no*** acepta donaciones por su trabajo. Esta es una obra bajo derecho de autor, se prohibe cualquier modificación de la misma sin permiso expreso del autor.

Si desea más información sobre las enseñanzas de la Biblia, o las actividades religiosas de los Testigos de Jehová, puede dirigirse a la página oficial de los Testigos de Jehová: JW.org/es/

Cualquier actualización, o ampliación, de esta obra será publicada en nuestro canal de YouTube, en la descripción del vídeo producido para su publicación.

© 2025, Renan González

Contacto:

Si desea contactar con el autor puede escribirnos a: **tnmeruditasincera@gmail.com**

Visite nuestro canal de YouTube para más información gratuita en forma de vídeos.

1- Abra la cámara de su telefono y escanee el código QR.
2- Siga el vínculo para abrir nuestro canal en YouTube.
3- Disfrute del contenido.

ÍNDICE:

Sección I: El ángel de Jehová. Un análisis de su identidad.	**Pág. 5**
Sección II: En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Theos.	**Pág. 87**
Sección III: Mi Señor y mi Dios (Juan 20:28) ¿Qué quiso decir Tomás a Jesús?	**Pág. 130**
Apéndice I: Juan 1:1: monoteísmo en la Traducción de la Biblia	**Pág. 147**
Apéndice II: 134 cambios del Nombre Divino por *ʾĂdōnāy*, ¿Ficción o realidad? Un examen de las fuentes disponibles.	**Pág. 198**
Apéndice III: En el principio la Palabra era... a la luz del dativo de tiempo.	**Pág. 244**

Abreviaturas:

A.T.	Antiguo Testamento.
C.PS	Códice Leningradense, San Petersburgo
Gr.	Griego.
Heb.	Hebreo.
i.e.	Esto es…
Mss.	Manuscritos.
N.T.	Nuevo Testamento.
P.S.	Pentateuco Samaritano.
RVA	Reina Valera Actualizada, 1989.
T.L.G	Thesaurus Linguae Graecae.
TNM	Traducción del Nuevo Mundo.
T.M.	Texto masorético.

Tipografía y fuentes.

El autor ha intentado mantener consistencia en las fuentes utilizadas a través de este libro. Debido a lo extenso y complejo del contenido pueden haberse cometido errores de consistencia en las fuentes usadas. Nos disculpamos por ello. Hemos compilado el archivo pdf que servirá para la publicación digital de este libro integrándole fuentes tipográficas no comunes como las utilizadas para reproducir los caracteres siriacos en escritura Estrangela. Para otras fuentes de alfabetos diferentes como el hebreo, griego o arameo, hemos usado Times New Roman que es una fuente de uso común y que se despliega con facilidad en la mayoría de los dispositivos electrónicos.

Como convención tipográfica hemos usado *la letra cursiva* con los siguientes propósitos: 1- Enfatizar ciertas frases claves dentro de una oración o párrafo. 2- Para las transliteraciones de Palabras hebreas, griegas, arameas o siriacas, a fin de que puedan ser identificadas con facilidad. Hemos usado **las letras en negrita** para ofrecer un énfasis mayor a ciertas palabras o expresiones en oraciones y párrafos. La combinación de ***cursiva y negrita*** indica el más elevado nivel de énfasis posible en el texto y se han tratado de reservar para expresiones que sostienen conclusiones importantes en el análisis de un tópico. Para evitar interrumpir el desarrollo lógico de los argumentos se han provisto 399 notas marginales. La información que contienen complementan la que presenta el texto principal. Le animamos a darles una lectura cuidadosa para que su entendimiento sober el tema que se está tratando sea aún más amplio.

Las citas que se realizan a diferentes obras se han encerrado entre comillas dobles “ ”. El autor aprecia que cualquier comentario sobre estos aspectos así como sobre errores tipográficos se le hagan llegar a tnmeruditasincera@gmail.com

INDICE DE ILUSTRACIONES POR SECCIONES. **Página**

Sección I Pág. 5
Figura I. Moisés frente a la zarza. El relato muestra al ángel de Jehová hablando en primera persona, desde la zarza, como si fuera Dios mismo. Pág. 5
Diagrama I. Monoteísmo Trinitario. Pág. 22
Diagrama II. Monoteísmo de Jesús. Pág. 22
Diagrama III. Monoteísmo Trinitario vs Monoteísmo de Jesús. Pág. 24
Figura II. Apéndice 32 de la Companion Bible mostrando los 134 cambios que los Soferim hicieron al texto hebreo. Pág. 26
Figura III: The Massorah. Translated into English with a Critical and Exegetical Commentary, Tomo IV, página 28, Sección 115. Pág. 27
Figura IV. The Massorah. Translated into English with a Critical and Exegetical Commentary, Tomo IV, página 28, Sección 115, (continuación). Pág. 28
Figura V. Génesis 18:3 en el texto arameo del Tárgum de Neofiti.1. Transcripción del texto debajo con una traducción al español a la Izquierda. Observe el Nombre Yahweh al traducir las tres letras yod del texto arameo Pág. 29
Figura VI. Parte de un mss. que tiene el texto hebreo de Jeremías 51:50-51; 2 Kings 24:18-25:4; Jeremías 8:23-9:6, con el llamado Tárgum de Jonathan después de cada verso hebreo. Los cuadros rojos encierran el Tetragrámaton hebreo, mientras que los cuadros verdes encierran las tres letras yod, a veces con la preposición Dálet delante de ellas, para representar el Nombre en arameo. Pág. 31
Figura VII. Génesis 18:27 en el Ms. Neofiti.1 mostrando el Nombre de Dios. Transcripción del pasaje y traducción al español mostrando el Nombre de Dios con la pronunciación Yahweh. Pág. 34
Figura VIII. Génesis 18:30, 31 y 32 mostrando la triple Yod en el ms. Neofiti.1 para la lectura original del Tetragrámaton. Pág. 36
Figura IX. Génesis 19:2 en el tárgum arameo. La triple yod que representa el Nombre de Jehová no aparece en el texto arameo. La palabra Ribonai es traducida por “Señores míos”, lo cual refuerza el hecho de que la lectura original del texto, en hebreo fue Adonai. Pág. 37
Figura X. Génesis 18:19 en el Ms. Nefiti.1. Observe la triple Yod para indicar el Nombre Divino y su traducción al español con la grafía Yahweh. Pág. 40
Figura XI. Parisinus Gr. 450 mostrando la ocurrencia del verbo gígnomai como lectura original de D.T. 61.1, Folio CXIV, líneas 12, 19. Pág. 66

Sección II Pág.
Figura XII. Exo. 12:12 en el mss. Neofiti 1, Biblioteca del vaticano. Note la expresión aramea bəmēmrmurtsni al racidni arap)בְּ מֵ מְ ֵרי(ēentalidad de la acción divina mediante su Palabra (Memra). Pág. 111
Recuadro: Análisis lógico de la distinción entre ὁ θεός y θεός en Juan 1:1c Pág. 118
Figura XIII. Manuscrito 4Q403. Pág. 124

Apéndice I. Juan 1:1: monoteísmo en la Traducción de la Biblia Pág. 147
Figura I. Barclay afirma que la traducción de Juan 1.1, en la TNM, es gramaticalmente imposible. Pág. 149
Figura II. Barclay reconoce que se puede traducir, en lo que al griego respecta, "y la Palabra era un dios." Pág. 151
Figura III. Tabla comparativa de ejemplos de similar construcción a Juan 1.1c. Pág. 156
Figura IV. Traducciones de la Biblia en Hechos 28:4 utilizando el artículo indefinido Pág. 159
Figura V. Anábasis de Jenofonte 1.4.6 y su traducción por Carlos Varias. Note la utilización del artículo indefinido "un" en la traducción de un texto griego idéntico en sintaxis a Juan 1:1c. Pág. 161
Figura VI. Texto de la Anábasis 1.4.6, traducido por Edward Spelman usando el artículo indefinido. Pág. 162
Figura VII. Gramática griega Dana-Mantey, pág. 143. Mantey afirma que Anábasis 1.4.6 es un caso paralelo de Juan 1:1c. Observe que ellos ofrecen la traducción "y el
lugar era un mercado." Pág. 162
Figura VIII. Pág. 774 del apéndice de la TNM mostrando la cita de la gramática de Dana-Mantey. Puede apreciarse que citaron el párrafo en cuestión exactamente como fue escrito. Pág. 163
Figura X. Traducciones de la Biblia en Marco 6:49 utilizando el artículo indefinido Pág. 171
Figura XI. Traducciones de la Biblia en Marco 11:32 utilizando el artículo indefinido. Pág. 172
Figura XII. Traducciones de la Biblia en Juan 8:44 utilizando el artículo indefinido. Pág. 173
Figura XIII. Traducciones de la Biblia en Juan 10:1 utilizando el artículo indefinido.38 Pág. 174
Fig. XIV. Diagrama mostrando las conclusiones de Wallace sobre los PN anartros. Pág 185
Figura XV. Relación objeto-complemento dentro de una estructura de doble acusativo. Pág. 193

Apéndice II. 134 cambios del Nombre Divino por ʾĂdōnāy, ¿Ficción o realidad? Un examen de las fuentes disponibles. Pág. 198
Figura I. Fragmento del Pentateuco Samaritano con el Tetragrámaton señalado en el texto (Propósito de ilustración solamente, no es el pasaje de Exo. 15:17). Pág. 200
Figura II. La Biblia Hebraica, de Ginsburg y la Polyglotten-Bibel de Johann Jakob Stier mostrando la lectura ʾĂdōnāy en vez del Tetragrámaton en Salmo 68:26. Pág. 201
Figura III. Códice Leningradense B10A con la lectura del Tetragrámaton en Sal. 68:26 (27). Pág. 201
Figura IV. Isaías 3:17, 18, del Gran Rollo de Isaías, mostrando las variantes textuales en ambos versos relacionadas con el Tetragrámaton y ʾĂdōnāy. Pág. 203
Figura V. The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr). El comienzo del verso 9:4 de Zacarías está marcado. Observe las ocurrencias, dos veces, del Tetragrámaton en Paleohebreo Pág 208

Figura VI. Transcripción del 8HevXIIGr. Mostrando el texto de Zacarías 9:4. Observe las letras Vav y He junto a la palabra idou. Se aprecian dos ocurrencias adicionales del Nombre de Dios en Paleohebreo. Pág. 209
Figura VII. Isaías 1.2 en el Gran Rollo de Isaías mostrando el Tetragrámaton en caracteres cuadrados y el Ambrosiano O 39 sup. mostrando el Tetragrámaton con la grafía ΠΙΠΠ. Pág. 212
Figura VII: Códice Vat.gr.2125 en Isaías 3:17, 18. Nótese la marca crítica sobre la nómina sacra para Kyrios y la correspondencia de la lectura ΠΙΠΠ al margen para el Tetragrámaton. (Biblioteca Vaticana). Pág. 213
Figura VIII. Códice Peshitta Ambrosianus mostrando Exo. 15:2. La expresión que se usa es Yāh Māryā, algo inusual en la Peshitta. Pág 216
Figura IX. Cuadro comparativo de los nombres teofóricos terminados en Yāh. Nótese como la terminación de los mismos corresponde cerradamente con la de Māryā, no con Yāh. Pág. 217
Figura X. Ocurrían errores, accidentales e intencionales, en el proceso copia de un manuscrito. Pág. 220
Figura XI. Isaías 40:10 en el Syro-Hexaplaris, mostrando una nota crítica para la segunda ocurrencia de Māryā indicando que este es traducido desde el Tetragrámaton no de ’Ādonāy, como el primero. Pág. 228
Figura XII. Eze. 3:27 en la Syro-hexaplaris. En el texto se puede ver la transliteración del término hebreo ’Ādonāy como ’Adunī. Una nota marginal enlaza ’Adunī con Māryā. Pág. 229
Figura XIII. Códice leningradense en Gén. 19:18. Se observa la vocalización de la última sílaba como una Qamatz, indicando que es el término usado exclusivamente para Dios. Pág. 237
Figura XIV. Dos mss. Diferentes del Targum de Onquelos, en Génesis 19:18. Nótese en el de la derecha la representación del Tetragrámaton, mientras el de la izquierda tiene la palabra aramea para “mi Señor”. Pág. 239
Figura XV. Harley 7621, folio 23 recto, Col. II, línea 11. Génesis 19:18 muestra la expresión ’Ādonāy Yehōvāh. Pág. 240
Figura XVI. Harley 7621, Folio 23 recto. A la derecha se ve la doble Yod en el texto arameo que representa al Tetragrámaton en la Izquierda, en Gén. 19:18. Pág 241

Apéndice III: En el principio la Palabra era… a la luz del dativo de tiempo. Pág. 244
Figura I. Representación del tiempo verbal en griego koiné Pág. 244
Figura II. Representación de la voz verbal en griego koiné Pág. 246
Figura III. Representación de la Persona gramatical. Pág. 246
Figura IV. Representación del número gramatical griego Pág. 246
Figura V. Representación del aspecto verbal griego. Pág. 247
Figura VI. El verbo imperfecto, en Juan 1:1a, indica una existencia continua del Logos. Línea amarilla. Si el tiempo comenzó a partir de “el principio”, entonces el Logos es atemporal, es decir, eterno. Dicen los trinitarios. Pág. 248
Figura VII: Representación del efecto del dativo de tiempo en el verbo principal de la oración Pág. 249
Figura VIII: Consecuencia semántica de la aplicación de un dativo de tiempo al verbo imperfecto. Pág 250

Figura IX: El uso del dativo de tiempo ayuda a percibir el objetivo de Juan: Mostrar que, cuando Dios comenzó la creación de Génesis 1:1, el Logos estaba con él y fue su instrumento creativo. Pág. 252
Figura X: Resumen del análisis de la estructura lingüística de Juan 1:1 a la Luz de Proverbios 8:22-36. Pág. 258

INTRODUCCIÓN

¿Por qué escribir un libro sobre el concepto de representación en la cultura semítica? ¿Qué importancia tiene este tema? ¿Por qué debería usted, como estudioso de la Biblia, interesarse en él? La respuesta se puede resumir así: comprender correctamente muchos pasajes aparentemente complejos de la Biblia requiere entender qué significaba ser un representante en esa cultura.

Este libro examina el tema de la representación y su aplicación a distintos pasajes bíblicos de manera sistemática. Comenzamos con uno de los personajes más debatidos en la exégesis bíblica: el Ángel de YHWH. Algunos círculos académicos trinitarios sostienen que cuando este ángel habla en primera persona, como si fuera Dios mismo, se trata de una teofanía, es decir, una manifestación del Señor Jesucristo, la segunda persona de la Trinidad. Otros pasajes, como Juan 1:1 y Juan 20:28, utilizan el término *Theos* para referirse a él, lo que ha servido de base para la doctrina de la Trinidad.

Tras años de estudio de las fuentes judeocristianas de los siglos I–III E.C., el autor concluye que la doctrina de la Trinidad surgió por el distanciamiento del Nuevo Testamento[1] de su contexto semítico original y su reinterpretación a través de la filosofía neoplatónica griega. Por ello, resulta fundamental, al estudiar la Biblia, considerar tanto el contexto histórico-teológico en que se escribió un pasaje como su contexto bíblico más amplio.

Afortunadamente, tras el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto, han ido en aumento las voces académicas neutrales que defienden la necesidad de contextualizar correctamente los textos para una exégesis adecuada de la Biblia. Entre estas obras destacan *The Jewish World around the New Testament* de Richard Bauckham, *The IVP Bible Background Commentary: Old and New Testament* (InterVarsity Press) y *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (ed. Timothy H. Lim, Larry W. Hurtado, A. Graeme Auld, Alison Jack). Estos y otros estudios similares nos permiten asomarnos al mundo material, cultural y teológico de la Biblia, ofreciendo herramientas para comprender tanto elementos objetivos como subjetivos, y así evaluar de manera más precisa lo que el autor quiso transmitir.

El tema que nos ocupa es esencial para la exégesis bíblica. Retomemos el ejemplo del Ángel de YHWH. Como mencionamos[2], algunos intérpretes ven sus expresiones en primera persona como una señal de que no se trata solo del enviado de Dios, sino de Dios mismo. La pregunta surge de inmediato: ¿cómo podría el ángel hablar en primera persona si no fuera una de las tres personas de la Trinidad?

La respuesta a este razonamiento, aparentemente sólido, se encuentra en el concepto de representación dentro del mundo semítico, en el cual se desarrolló la cultura hebrea. Un representante semítico hablaba normalmente en primera persona como si fuera su señor, y era

[1] El autor considera que las expresiones "Nuevo Testamento" y "Antiguo Testamento" no representan correctamente estas secciones de la Biblia. Una descripción más exacta sería "Escrituras griegas cristianas" y "Escrituras hebreo-arameas." No obstante, debido a que la mayoría de las personas están más familiarizadas con las primeras, las usaremos para evitar confusión en la mente del lector.

[2] El autor ha preferido usar expresiones en primera persona *plural* para evitar hacer referencias a sí mismo constantemente en primera persona singular, atrayendo la atención a si mismo indebidamente.

tratado como si la autoridad de su señor estuviera presente. De este modo, el Ángel de YHWH puede hablar en primera persona sin que se confunda su identidad con la de quien lo envía. Esto explica también por qué quienes interactuaban con él lo trataban y se referían a él como si fuera Dios mismo.

Nuestro estudio del tema está sólidamente respaldado por literatura académica pertinente. Todas las citas han sido cotejadas personalmente para confirmar que reflejen fielmente el significado que los autores originalmente pretendían transmitir. Además, se presentan numerosas referencias a manuscritos que sustentan el análisis y, siempre que ha sido posible, se incluyen capturas que permiten al lector verificar directamente las lecturas que estos ofrecen.

Cuando la comprensión correcta de un pasaje o autor está en juego, hemos trabajado con los textos en su idioma original para captar con precisión su sentido. En varias ocasiones, este enfoque ha revelado ciertos sesgos en traducciones académicas, donde algunas versiones no podían sustentarse en la estructura lingüística ni en el texto original. Al menos en un caso, el prejuicio teológico de los editores influyó en la integridad del texto de Justino Mártir, modificando un verbo en la copia que nos ha llegado para que coincidiera mejor con la teología del editor. Por esta razón, el autor presenta toda la información relevante al lector, garantizando transparencia y confiabilidad.

El libro aborda progresivamente el tema de la representación en la sociedad semítica. Se analizan las conceptualizaciones ofrecidas por diferentes académicos sobre el papel del representante y el trato que recibía, basadas en documentos de la época. Cada caso de estudio aplica esta concepción, y se presentan los resultados exegéticos derivados de dicha aplicación. Se muestran pruebas de que este concepto fue ampliamente compartido, desde los primeros textos del Antiguo Testamento (A.T.) hasta el Nuevo Testamento (N.T.), y se solucionan aparentes contradicciones en el N.T. cuando se interpreta a la luz del concepto de representación semítica.

Dado que el N.T. fue escrito en un contexto greco-romano, donde existía un concepto de representación similar al hebreo —encarnado en la figura del *legatus*— también se analiza esta figura y su relevancia en la obra del primer apologista cristiano del siglo II, Justino Mártir. El estudio de su obra resulta fundamental para comprender la concepción de la Iglesia sobre el Logos y su relación con el Padre en ese periodo histórico.

Comenzamos nuestro análisis con la "misteriosa" figura del Ángel de YHWH (Jehová[3]) y exploramos cómo un estudio lingüístico de los argumentos, junto con la aplicación del concepto de representación semítica, ayuda a despejar cualquier duda relacionada con este tema. Debido a la estrecha relación con este asunto, pasamos luego a examinar detenidamente la teología de Justino Mártir y cómo su pensamiento ilumina la interpretación del Ángel de Jehová.

[3] El autor es consciente del estado de opinión del mundo académico en favor de la pronunciación Yahweh, como la original para el Tetragrámaton. Sin embargo, su propia investigación lingüística e histórica que abarca desde la mención de éste en el Templo de Soleb hasta la época del texto masorético, le ha llevado a la conclusión de que la pronunciación apropiada de este es *Yehōvāh.* Adicionalmente, esta pronunciación es ampliamente conocida tanto en español como en inglés.

A partir de este análisis, abordamos uno de los textos más controvertidos del Nuevo Testamento: Juan 1:1c. Este estudio considera las fuentes documentales de la época y lo que un judío, o un cristiano influenciado por la cultura helénica y familiarizado con la concepción judía, habría comprendido al leer el texto. Se analiza, además, si la traducción del Nuevo Testamento, con su interpretación indefinida de la cláusula c, podría haber sido considerada politeísta en el contexto histórico-teológico de los siglos I y II. Se incluye un apéndice que recopila los argumentos históricos ofrecidos por los trinitarios en favor de una lectura "puramente cualitativa" de este verso. Nuestro análisis recorre desde la regla de Colwell hasta la novedosa tesis de Donald Hartley, que corrige el error de usar sustantivos no contables como ejemplos en el estudio de Juan 1:1.

Los capítulos 18 y 19 de Génesis, abordados por Justino en su teología sobre "otro diferente al Creador del Universo", son cruciales para comprender correctamente el concepto de representación en la Biblia Hebrea. En estos capítulos encontramos múltiples ejemplos de lo que se conoce como "las 134 sustituciones del Tetragrámaton realizadas por los Soferim". Hemos dedicado un apéndice al análisis de esta tesis, propuesta por el eminente hebraísta y editor de la Masorah judía, Christian David Ginsburg. Para ello, se consideran los distintos testigos textuales relevantes para el estudio, incluyendo el Texto Masorético, la Septuaginta (LXX), los manuscritos del mar Muerto, las diferentes versiones siriacas de los siglos II–V E.C., y las traducciones arameas de la Biblia Hebrea conocidas como targúmenes. Los datos examinados muestran de manera convincente que la tesis de Ginsburg posee solidez académica y aporta una solución a un pasaje cuya interpretación ha sido históricamente controvertida entre los estudiosos judíos.

La última sección del libro se centra en el análisis contextual y en la aplicación del concepto de representación semítica a Juan 20:28. ¿Estaba reconociendo Tomás a Jesús como una de las personas divinas de la Trinidad al pronunciar la expresión "mi Señor y mi Dios"? ¿Soporta el contexto de esta declaración la interpretación tradicional trinitaria? ¿Cómo cambia la interpretación al emplear el fenómeno de la representación semítica para comprenderla? Esta sección guía al lector paso a paso, considerando cuidadosamente cada uno de estos aspectos y mostrando por qué, dentro de su propio marco teológico, Tomás no pudo haber expresado una concepción de igualdad ontológica entre Jesús y su Padre.

El autor aborda cada punto de manera lo más clara y comprensible posible, dado lo complejo del tema. Su análisis incluye aspectos lingüísticos, históricos, documentales y culturales, lo que a veces puede hacer que el texto sea denso. No obstante, a pesar de mantener un lenguaje formal y académico, se ha procurado que permanezca al alcance de lectores sin formación académica especializada en estos tópicos. Para la revisión gramatical y la coherencia del texto se ha utilizado tecnología de inteligencia artificial; sin embargo, la redacción, la argumentación, la investigación y las conclusiones son enteramente propias del autor.

El autor ha estudiado la Biblia y los documentos relacionados durante los últimos 40 años. Su experiencia pastoral de casi 30 años como superintendente cristiano, hasta junio de 2023, le ha proporcionado la formación necesaria para abordar este tema. A lo largo de los años, se ha autoeducado mediante numerosos recursos académicos en áreas como la gramática de los idiomas bíblicos, la crítica textual y el análisis de manuscritos relevantes. Esta preparación le permite trabajar directamente con las fuentes y presentarlas al lector para su verificación.

No obstante, toda obra humana está sujeta a posibles errores de interpretación, y ocasionalmente nueva evidencia arqueológica puede aportar información adicional. Por ello, este libro no pretende ser la fuente definitiva sobre la problemática que plantea. Si surgieran nuevos elementos relevantes, el autor se compromete, dentro de sus posibilidades, a considerarlos con honestidad intelectual, mostrando cómo respaldan o cuestionan sus conclusiones.

Cabe señalar que, siendo la obra de un solo autor, pueden haberse escapado errores de redacción u ortografía. El autor agradece profundamente cualquier notificación al respecto, así como cualquier crítica sobre los argumentos o elementos presentados. Puede enviarlas a tnmeruditasincera@gmail.com, y se procurará dar respuesta, dentro de nuestras posibilidades, a cualquier aspecto significativo que se haga notar.

Por último, queremos expresar que este libro, a pesar del considerable tiempo, dinero y esfuerzo invertidos en su producción, se distribuye totalmente gratis, sin costo alguno para el lector. Rogamos notificar si llegara a encontrarse algún intento de comercializarlo. Nuestra esperanza es que el lector pueda beneficiarse de esta información y utilizarla como una herramienta interpretativa de la Biblia. Consideramos que la comprensión de este tema constituye un elemento clave para la correcta interpretación de los pasajes que se abordan en la obra.

Renán González, 11 de noviembre 2025.

Visite nuestro canal de YouTube para más información gratis en la forma de vídeos.

1- Abra la cámara de su telefono y escanee el código QR.
2- Siga el vínculo para abrir nuestro canal en YouTube.
3- Disfrute del contenido.

Figura I. **Moisés frente a la zarza. El relato muestra al ángel de Jehová hablando en primera persona, desde la zarza, como si fuera Dios mismo.**

Sección I: El ángel de Jehová: un análisis de su identidad.

¿Es el Ángel de YHWH la segunda persona de la Trinidad?
Un estudio a la luz del contexto cultural semítico.

"Pero el ángel de Jehová la encontró en el desierto junto a un manantial de agua (el manantial que está en el camino de Shur)" (Génesis 16:7, RVA)[1]. Con esta expresión aparece en el relato bíblico uno de los personajes cuya identidad ha sido ampliamente discutida desde el siglo II E.C. en adelante: *el Ángel de Jehová*[2]. El principal tema de debate gira en torno a su identidad, ya que se ha interpretado de diversas maneras, desde un simple ángel enviado por Dios, para representarle, hasta una posible manifestación prehumana del Hijo de Dios, una de las personas de la Trinidad.

¿Por qué es importante establecer la identidad de este ángel? Para algunos estudiosos, el

[1] A menos que se indique lo contrario, todas las citas son tomadas de la Reina Valera Actualizada, Editorial Mundo Hispano, 1989, RVA a partir de aquí.

[2] El autor del libro ha realizado un exhaustivo análisis histórico – linguistico sobre el tema de la pronunciación del Nombre divino, llegando a la conclusión que la pronunciación conservada en el Texto Masorético, Yehováh puede ser rastreada hasta al menos el 250 a.E.C. Se estaré publicando un libro sobre el tema. Debido a que fonéticamente la pronunciación Jehová se acerca mucho a la del texto hebreo, la usaremos consistentemente a través de nuestro libro.

surgimiento del concepto trinitario en ciertos pasajes del Nuevo Testamento parece apartarse del estricto monoteísmo judío. La falta de una declaración explícita de que Dios es uno y tres personas a la vez ha sido un desafío significativo para los defensores de la Trinidad. En respuesta, se ha buscado en el Antiguo Testamento posibles indicios de una pluralidad en la Divinidad allí revelada. Este enfoque ha dado lugar a argumentos tanto lingüísticos como contextuales que, según se sostiene, demostrarían que esta pluralidad en Dios es coherente y está presente en toda la Biblia. Uno de estos argumentos se basa, precisamente, en la identidad del Ángel de Jehová.

La idea de que el Ángel de Jehová es el Señor Jesucristo antes de su encarnación no es nueva; fue planteada en el siglo II por Justino Mártir, un apologista cristiano, quien identificó a este mensajero como el Logos. Además, Justino afirmó que el Logos es llamado Dios y Señor (YHVH[3] en hebreo). Debido a esto, los trinitarios suelen citar a Justino como una prueba de la presencia de la noción trinitaria en el pensamiento cristiano del siglo II. En la segunda sección de este libro, analizaremos detalladamente las enseñanzas de Justino sobre este tema.

El autor de este libro ha realizado una investigación exhaustiva tanto en el texto bíblico[4] como en obras académicas relevantes. Nos proponemos[5] abordar los conceptos en conflicto con imparcialidad, dejando al lector la responsabilidad de llegar a sus propias conclusiones. Examinaremos cada argumento de manera individual, considerando las perspectivas de quienes identifican al Ángel con Jehová mismo y de aquellos que rechazan esta idea. Al final del artículo, destacaremos la importancia de tomar en cuenta el contexto cultural semita, especialmente el hebreo, al interpretar pasajes difíciles de las Escrituras.

Primer Argumento: El ángel habla en primera persona como si fuera Dios mismo

El primer argumento de quienes consideran que el Ángel de Jehová es Jehová mismo se encuentra en la *NIV Study Bible*, la cual, en su comentario sobre Génesis 16:7, explica: "El Ángel del Señor. Dado que el ángel del Señor habla por Dios en primera persona (v.10) y se dice que Agar lo llama 'El Señor que habla a ella: Tú eres el Dios que me ve' (v.13), el ángel parece, al mismo tiempo, distinguirse del Señor[6] (al ser llamado 'mensajero' – la palabra hebrea para 'ángel' significa 'mensajero') y también identificarse con Él (Dios). Una identificación y distinción similares se encuentran en [Génesis] 19:1, 21; 31:11, 13; Éxodo 3:2, 4; Jueces 2:1-5; 6:11-12, 14; 13:3, 6, 8-11, 13, 15-17, 20-23; Zacarías 3:1-6. La interpretación cristiana tradicional[7] ha sostenido que este 'ángel' fue una manifestación pre-encarnada de Cristo como mensajero-siervo de Dios…"

---

[3] YHVH: Es la transliteración de las cuatro consonantes hebreas que conforman el Nombre de Dios hebreo, Yehovah, en las Escrituras hebreas. Algunas veces transliterado como YHWH.

[4] El autor no se ha conformado con traducciones de las obras consultadas y ha revisado, cuando ha sido posible, el texto en los idiomas originales, para llegar a su propia conclusión.

[5] El autor usa el pronombre plural, de la primera persona, para evitar constantemente llamar la atención sobre sí mismo.

[6] La expresión hebrea מלאך יהוה (*Malaj YHVH*, "ángel de YHVH") sugiere que el ángel no puede ser YHVH, debido a que se trata de una construcción en estado constructo. En hebreo, los sustantivos en estado constructo cumplen una función similar a la preposición "de" en español, indicando origen o pertenencia. Esto implica que el ángel proviene de YHVH o le pertenece, lo cual establece una clara distinción entre ambos. (Compárese con Malaquías 2:7 donde la misma expresión *Malaj Yehovah* es usada para un Sacerdote, quien obviamente no puede ser Dios mismo).

[7] Por ejemplo, Justino Mártir esgrime el argumento de que todas las apariciones de Dios, entre ellas las del Ángel de Jehová, que se encuentran en el A.T. no son del Padre, sino del Hijo (Diálogo con Trifón 56-61 y 126-129).

Para comprender mejor este argumento, podemos analizar algunos pasajes bíblicos donde el Ángel de Jehová habla en primera persona como si fuera Dios. Esto nos permite entender por qué una expresión que generalmente sugiere la distinción entre dos personas ha sido interpretada como una referencia a un mismo Dios.

"Entonces el ángel de Jehová llamó desde el cielo y dijo: —¡Abraham! ¡Abraham! Él respondió: —Aquí estoy. Y dijo: —No extiendas tu mano contra el muchacho, ni le hagas nada, *porque ahora sé que temes a Dios, ya que no me has rehusado* a tu hijo, tu único" (Génesis 22:11-12). En este pasaje, el Ángel de Jehová menciona a Dios en tercera persona, "*temes a Dios*", en lugar de decir "*me temes*". Sin embargo, luego habla en primera persona como si él mismo fuera Dios al decir: "ya que no *me* (primera persona del singular) has rehusado a tu hijo, tu único". La lógica de este argumento es: si el ángel es distinto de Dios, ¿por qué habla como si él mismo fuera Dios? Si fuera alguien diferente, cabría esperar que dijera: "ahora sé que temes a Dios, ya que no le (tercera persona) has rehusado a tu hijo, tu único". Este cambio entre la 1ra y 3ra personas del singular parece indicar que se habla de la misma persona, y parecen identificar al ángel con Jehová.

"El ángel de Jehová subió de Gilgal a Boquim, y dijo: —*Yo* (primera persona del singular) los saqué de Egipto y los introduje en la tierra que juré a sus padres, diciendo: 'Jamás invalidaré mi pacto con ustedes, siempre que no hagan alianza con los habitantes de esta tierra, cuyos altares deberán derribar'. Pero ustedes no obedecieron mi voz. ¿Por qué han hecho esto? Por eso yo también digo: No los echaré de delante de ustedes; sus dioses les serán un obstáculo" (Jueces 2:1-3). En este pasaje, el Ángel de Jehová habla como si fuera Jehová, usando verbos en primera persona: "saqué", "introduje", "juré", "invalidaré". Estas acciones identifican al Ángel con Jehová, ya que fue Jehová quien realizó todas estas acciones. La pregunta lógica es: si el Ángel de Jehová no es Jehová, ¿por qué habla de forma que parece identificarse con Él a través de sus acciones? Como menciona la *NIV Study Bible*, hay múltiples pasajes en la Biblia hebrea donde el Ángel de Jehová habla en *primera persona*, lo cual sugiere una identificación con Jehová mismo. ¿Qué respuestas ofrecen los académicos que rechazan esta identificación? ¿Cómo replican a un argumento tan significativo?

RESPUESTA PRIMERA: EL ROL DEL MENSAJERO EN LA CULTURA SEMÍTICA

Un aspecto que ha cobrado importancia en las últimas décadas es la necesidad de considerar el contexto cultural y religioso al estudiar los pasajes de las Escrituras escritos en diferentes épocas. La arqueología ha revelado miles de objetos, documentos e inscripciones de los tiempos bíblicos que ayudan a aclarar expresiones idiomáticas y costumbres reflejadas en la Biblia, que a menudo responden a un contexto hebreo-semítico. Aquellos que no creen que el *Malaj Yehováh* sea el mismo YHVH suelen señalar una característica interesante en el entorno cultural semítico, que podría explicar las aparentes incongruencias entre el uso de la tercera y la primera persona cuando se describe al Ángel de Jehová.

Un libro relevante para comprender las prácticas semíticas en relación con los mensajeros es *The Messenger in the Ancient Semitic World*, de Samuel A. Meier. Esta obra examina las prácticas relacionadas con el envío de mensajeros y los protocolos que estos solían seguir. El capítulo 4, en particular, explora cómo se presentaban los mensajes ante los destinatarios, describiendo un protocolo común en los textos semíticos antiguos. "Adicionalmente a los mensajeros quienes simplemente manejan un documento escrito y como mucho dan un saludo, un ritual es

comúnmente encontrado introduciendo la entrega actual del mensaje por un mensajero en textos literarios. Comúnmente el mensajero comienza el diálogo (después de un vocativo opcional) con una declaración tomando la forma general de 'NP[8] me ha enviado a ti.' Ocasionalmente, el recipiente del mensaje puede responder a este anuncio en varias formas, tal como con una pregunta sobre el contenido, '¿Qué dice él?' No es común encontrar expansiones más allá de esta pregunta. Sin embargo, una ausencia de respuesta de parte del recipiente no es inusual y el mensajero puede comenzar su mensaje inmediatamente. Cuando el mensajero comienza su mensaje, el comúnmente comienza con una declaración introduciendo el mensaje de la forma general 'NP dice.' Si no hay comentarios iniciales acerca del mensaje que sigue, el mensaje *entonces comienza inmediatamente con el mensajero normalmente hablando como si él fuera el que lo envía, es decir, en primera persona…"*[9]

"Se pueden observar tres denominadores comunes en todas las literaturas[10]: Aunque emplean formas diferentes, los mensajeros tienden a identificar de alguna manera a la persona que envió el mensaje ("Así dice NP", "NP me envió diciendo", "NP dice"). *Al entregar el mensaje, el mensajero generalmente habla (aunque no siempre) como si él fuera el remitente, utilizando la primera persona."*

La cita muestra que los mensajeros semitas acostumbraban a repetir sus mensajes en primera persona, como si fueran sus propios amos. Un pasaje de las Escrituras que ilustra esta práctica se encuentra en 2 Reyes 18:19-20: "Entonces les dijo el Rabsaces: --Decid a Ezequías que así *ha dicho* el gran rey (tercera persona singular), el rey de Asiria: '¿Qué confianza es esa en que confías? Tú has dicho tener plan y poderío para la guerra, pero sólo son palabras de labios. Pero ahora, ¿en quién confías para que te hayas rebelado *contra mí* (*primera persona singular*)?'" Aquí, el Rabsaces sigue la fórmula mencionada: identifica al remitente del mensaje y luego transmite el mensaje en primera persona, como si fuera el propio rey. Este es un reflejo exacto de la práctica descrita en el libro de Meier: primero, el origen del mensaje, y luego el mensaje en primera persona, como si el mensajero fuera el remitente.

El Ángel de Jehová hace algo similar en Zacarías 3:6-10, cuando habla a Josué el sacerdote usando la introducción "*Así ha dicho* (tercera persona singular) Jehová de los Ejércitos" (*Ko Amar*). En 2 Reyes, el Rabsaces dice: "el gran rey" (*Ha-Melek Ha-Gadol*) mientras que el Ángel de Jehová utiliza el nombre personal de Dios, YHVH, para indicar el origen del mensaje. Ambos, el Rabsaces y el Ángel, tras identificar la fuente, *transmiten el mensaje en primera persona.* Este pasaje es significativo porque el Ángel de Jehová generalmente usa una fórmula diferente, *Neem Yehováh* ("expresión de Jehová"). En Zacarías 3:6-10, ambas expresiones, *Ko Amar Yehováh y Neem Yehováh*, se utilizan como equivalentes, mostrando que tienen el mismo propósito. Así, cuando el Ángel utiliza *Neem Yehováh*, esta declaración indica que está actuando como un mensajero, por lo que usa la primera persona según la costumbre semita ya analizada.

Con esto en mente, podemos reconsiderar el primer pasaje citado en el argumento trinitario sobre el Ángel de Jehová hablando en primera persona. Observemos la continuación del diálogo entre el Ángel y Abraham:

---

[8] NP: Nombre personal del remitente, es decir: "El Rey David (NP) dice…"
[9] Págs. 181-183
[10] Se refiere a la literatura de Babilonia, Ugarit y bíblica, que han sido analizados en esta obra por el autor, señalando sus similitudes y diferencias locales.

"15 El ángel de Jehovah llamó por segunda vez a Abraham desde el cielo, 16 y le dijo: --He jurado por mí mismo, dice Jehovah (*Neem Yehováh*), que, porque has hecho esto y no me has rehusado tu hijo, tu único,17 de cierto te bendeciré y en gran manera multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena que está en la orilla del mar. Tu descendencia poseerá las ciudades de sus enemigos." (Gen. 22:15-17) Aquí se observa que el Ángel utiliza la expresión *Neem Yehováh* ("así dice Jehová") en el versículo 16, lo cual indica que actúa como mensajero de Jehová y que su uso de la primera persona responde a la costumbre de la época. Esto apoya el uso de la palabra Malaj para referirse al Ángel como "mensajero ***de*** Jehová".

En ocasiones, el Ángel de Jehová no sigue el modelo convencional de indicar la fuente de su mensaje y aun así habla en primera persona. Esto podría sugerir que el Ángel es Jehová o, como algunos piensan, la segunda persona de la Trinidad. Un ejemplo se encuentra en Jueces 2:1-5, donde el Ángel habla en primera persona *sin aclarar que actúa en nombre de Jehová*: "1 El ángel de Jehovah subió de Gilgal a Boquim, y dijo: --***Yo*** (1ra persona) os saqu***é*** de Egipto y os introduj***e*** en la tierra acerca de la cual había jurado a vuestros padres diciendo: "No invalidaré jamás ***mi*** pacto con vosotros, 2 con tal que vosotros no hagáis una alianza con los habitantes de esta tierra, cuyos altares habréis de derribar." Pero vosotros no habéis obedecido ***mi*** voz. ¿Por qué habéis hecho esto? 3 Por eso ***yo*** digo también: No los echar***é*** de delante de vosotros, sino que os serán adversarios, y sus dioses os servirán de tropiezo. 4 Aconteció que cuando el ángel de Jehovah acabó de decir estas palabras a todos los hijos de Israel, el pueblo alzó su voz y lloró. 5 Por eso llamaron a aquel lugar Boquim. Y ofrecieron allí sacrificios ***a Jehovah***.

Deuteronomio 29:2-6 ofrece un ejemplo relevante que contribuye a entender el pasaje anterior. Moisés habla a Israel refiriéndose a Jehová en tercera persona y luego habla en primera persona sin aclarar que Dios está hablando por medio de él: "Moisés llamó a todo Israel y les dijo: 'Vosotros habéis visto todo lo que *Jehovah hizo* (3ra persona) ante vuestros ojos en la tierra de Egipto al faraón, a todos sus servidores y a toda su tierra; las grandes pruebas que vuestros ojos vieron, aquellas grandes señales y prodigios. Pero hasta el día de hoy Jehovah no os ha dado corazón para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oír. *Yo* (1ra persona) *os he conducido* cuarenta años por el desierto. Vuestros vestidos no se han envejecido sobre vosotros, ni vuestros zapatos se han gastado en vuestros pies. No habéis comido pan ni tomado vino ni licor, para que sepáis *que yo soy Jehovah vuestro Dios*."

Este cambio de tercera a primera persona sin aclaración de que Jehová está hablando a través de Moisés no implica que Moisés sea Jehová. Al respecto, William Graham McDonald[11] explica: "Aún más gráfica es una cita de Moisés, ya que, para todos con fines prácticos, él también cumplió el papel continuo de m-Y[12] para Israel… Deuteronomio 29: 2-6 ilustra el patrón familiar de cambio sutil en el hablante de la tercera persona, es decir, de Moisés a Yahvé… *Ignorar el fenómeno idiomático del Malaj conduciría a uno de dos absurdos literales*: (1) que Moisés estaba afirmando ser su Dios; (2) que Moisés era vestigium Christi en cuyo caparazón estaba escondido el verdadero Cristo (véase Juan 1:17)." Este análisis deja claro que el cambio de tercera a primera persona, incluso sin especificar el origen del mensaje, era una práctica común entre los Malaj, sin que ello significara que se confundían con la persona de quien emitía el mensaje.

---

[11] Christology and "The Angel of the Lord", págs. 331, 332.
[12] m-Y = Malaj Yahweh

El Rol del Mensajero en la Cultura Semítica

El Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia[13] afirma: "Según las costumbres antiguas y el modo de expresión semítico, el Ángel, en tanto que mensajero del Altísimo, *habla y actúa en primera persona, interpretando y traduciendo para el hombre la voluntad divina*; era habitual que los mensajeros orientales, para comunicar el mensaje de su señor, lo aprendieran de memoria *y lo repitieran en primera persona*, en nombre de quien les había enviado. En consecuencia, y sin excluir ulteriores interpretaciones, *el 'Ángel de Yahvé' es básicamente el especial mensajero de Dios que habla en su nombre*."

Para comprender mejor esta función en la antigua cultura semítica, es útil considerar otra perspectiva. El Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary[14] explica: "**Ángel del Señor** (Gén. 16:7). En el mundo antiguo, la comunicación directa entre partes importantes era muy rara. Intercambios políticos y diplomáticos normalmente requerían el uso de un intermediario, una función que nuestros embajadores realizan hoy en día. El mensajero que servía de intermediario era un representante de pleno derecho de la parte que él representaba. Hablaba en nombre de esa parte y con su autoridad. Se le otorgaba el mismo trato que recibiría esa parte si estuviera allí en persona. Aunque este era un protocolo estándar, no hubo confusión sobre la identidad de la persona".

Este comentario arroja luz sobre por qué el ángel en este capítulo puede emplear la primera persona al transmitir lo que Dios hará (Gén. 16:10). "Cuando el representante pronuncia las palabras oficiales, todos entienden que no está hablando por sí mismo, sino que simplemente está transmitiendo el mensaje, palabras, opiniones políticas y decisiones de su señor. Por tanto, en la literatura Ugarítica, cuando Baal envía mensajeros a Mot, los mensajeros utilizan formas de hablar en primera persona. E. T. Mullen concluye que tal uso "significa que los mensajeros no solo son enviados del dios, ***sino que en realidad encarnan el poder de su remitente***".[15]

En el mismo sentido, Christology and "The Angel of the Lord"[16] dice que "un" o "el" Malaj Yahweh (Ángel de Yahvé) *puede hablar tanto "por" Dios y "como" Dios sin que esto resulte extraño*. De hecho, en el pensamiento semítico, el mensajero-representante era considerado en cierto sentido *como la presencia misma del remitente, expresándose en primera persona como si fuera el mismo.* En resumen, las fuentes anteriores confirman que el mensajero en la cultura semítica, al actuar en representación plena de su remitente, hablaba en primera persona, lo que no implicaba una identificación literal entre el mensajero y el remitente, sino una investidura de autoridad. Así, la afirmación del Ángel de Jehová en primera persona no es una prueba concluyente de que él sea Jehová mismo, sino que debe ser entendido a la luz del contexto cultural semítico.

Segundo Argumento: ¿Es el Ángel de Jehová Identificado como Jehová?

---

[13] Ropero, Alfonso. Gran Diccionario enciclopédico de la Biblia. Editorial CLIE. Este diccionario apoya el hecho de que el Ángel de Yahweh es una teofanía, una manifestación de la Deidad. Sin embargo, reconoce con honradez que la cultura semítica tenía como costumbre que el mensajero hablara en primera persona como si fuera el remitente.

[14] Walton, J. H. (2009). *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament) Volume 1: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (87). Grand Rapids, MI: Zondervan.

[15] Walton, J. H. (2009). *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament) Volume 1: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (87). Grand Rapids, MI: Zondervan.

[16] William Graham Macdonald, publicado en Current issues in Biblical and Patristic Interpretation, 1975

El segundo argumento, con aparente solidez, sostiene que en ciertos pasajes de las Escrituras el Ángel de Jehová es identificado directamente como Jehová. Un ejemplo se encuentra en Génesis 16. Aquí, Agar, la esposa secundaria de Abrahán, huye debido a conflictos familiares con Sara. El relato narra que el Ángel de Jehová la encuentra y le da instrucciones. En los versículos 11-13 leemos: "Le dijo además el ángel de Jehovah: He aquí que has concebido y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre Ismael, porque *Jehovah ha escuchado* tu aflicción… *Ella invocó el nombre de Jehovah, que hablaba con ella*, y dijo: *Tú eres un Dios que me ve.* Pues pensó: ¿Acaso no he visto aquí al que me ve?'" En este pasaje, aunque es el Ángel quien habla, Agar lo identifica como Jehová. Así, el texto parece sugerir que el Ángel de Jehová es Jehová mismo.

Otro ejemplo aparece en Éxodo 3, cuando Moisés ve una zarza ardiente en la que "el ángel de Jehovah" se le aparece en una llama de fuego (Fig. I). Moisés observa el fenómeno y se acerca; entonces, Jehová lo llama desde la zarza y se identifica como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Éxo. 3:2-7). Aunque la aparición inicial es del Ángel de Jehová, el texto luego presenta a Jehová llamando y hablándole a Moisés, lo que da la impresión de que el Ángel es identificado con Jehová.

"Entonces *se le apareció el ángel de Jehovah* en una llama de fuego en medio de una zarza. Él observó y vio que la zarza ardía en el fuego, pero la zarza no se consumía. Entonces Moisés pensó: "Iré, pues, y contemplaré esta gran visión; por qué la zarza no se consume." *Cuando Jehovah vio* que él se acercaba para mirar, *lo llamó desde en medio de la zarza* diciéndole: --¡Moisés, Moisés! Y él respondió: --Heme aquí. *Dios le dijo*: --No te acerques aquí. Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar donde tú estás tierra santa es. *Yo soy el Dios de tus padres*: el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Entonces Moisés cubrió su cara, porque *tuvo miedo de mirar a Dios.* Y le dijo Jehovah: --Ciertamente *he visto* la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído su clamor a causa de sus opresores, pues he conocido sus sufrimientos" (Exo. 3:2-7). El relato dice que fue el Ángel de Jehová quien se apareció a Moisés en medio de la Zarza. Sin embargo, el versículo 4 nos dice que es Jehová quien llama a Moisés desde la zarza. Adicionalmente el Ángel parece identificarse a sí mismo como el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. De hecho, Moisés se cubre la cara "porque tuvo miedo mirar a Dios." Veamos un último ejemplo.

Por último, en Zacarías 3:1-2, se narra que Josué, el sumo sacerdote, está delante del Ángel de Jehová, mientras Satanás está a su lado para acusarlo. Jehová reprende a Satanás, y la frase "Jehová te reprenda, oh Satanás" parece indicar *que el Ángel se está identificado con Jehová mismo*. "Después me mostró a Josué, el sumo sacerdote, el cual estaba delante del ángel de Jehovah; y Satanás estaba a su mano derecha para acusarle. *Jehovah dijo a Satanás: --Jehovah te reprenda*, oh Satanás. Jehovah, quien ha escogido a Jerusalén, te reprenda. ¿No es éste un tizón arrebatado del fuego? (Zac. 3:1-2). En este pasaje de Zacarías la identificación del Ángel de Jehová parece incluso más clara que en los demás pasajes pues se dice "Jehová dijo a Satanás: --Jehová te reprenda…"

Estos relatos han llevado a algunos a concluir que el Ángel de Jehová es una manifestación de Jehová. Sin embargo, al considerar el contexto cultural y las costumbres semíticas, estos pasajes también pueden interpretarse como ejemplos en los que el Ángel, al hablar en primera persona, refleja el rol y la autoridad de Dios sin que se le confunda con la misma identidad divina del Altísimo.

El concepto de שָׁלִיחַ: El agente personal en la cultura semita

Uno de los mayores desafíos al interpretar el Antiguo Testamento radica en la falta de comprensión del contexto cultural semita, el cual representa un marco histórico-teológico fundamental. Antes de abordar el significado de la Shaliaḥ en dicho contexto, es útil examinar dos pasajes del Nuevo Testamento que frecuentemente son presentados como contradicciones dentro de la Biblia. Estos textos, a menudo señalados como evidencia en contra de la inspiración bíblica, pueden, al ser analizados en detalle, no solo preparar al lector para responder a tales acusaciones, sino también proporcionar una comprensión clara sobre el rol y la implicación del concepto de *Shaliaḥ* en la cultura hebrea. De esta forma, nos acercaremos a una respuesta sólida al segundo argumento en consideración.

Iniciemos con el primer pasaje del Nuevo Testamento:

"Cuando Jesús entró en Capernaúm, *vino a él un centurión y le rogó diciendo*: --Señor, mi criado está postrado en casa, paralítico, y sufre terribles dolores. Y le dijo: --Yo iré y le sanaré. Respondió el centurión y dijo: --Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo. Solamente di la palabra, y mi criado será sanado. Porque yo también soy un hombre bajo autoridad y tengo soldados bajo mi mando. Si digo a éste: 'Ve', él va; si digo al otro: 'Ven', él viene; y si digo a mi siervo: 'Haz esto', él lo hace. Cuando Jesús oyó esto, se maravilló y dijo a los que le seguían: --De cierto os digo que no he hallado tanta fe en ninguno en Israel. Y os digo que muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, pero los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera. Allí habrá llanto y crujir de dientes. Entonces Jesús dijo al centurión: --Ve, y como creíste te sea hecho. Y su criado fue sanado en aquella hora." (Mateo 8:5-13) Este pasaje conmovedor transmite una profunda lección de fe. Sin embargo, más allá de su enseñanza espiritual, ciertos aspectos requieren análisis detallado, especialmente cuando lo comparamos con el relato paralelo en el evangelio de Lucas, capítulo 7.

En primer lugar, centrémonos en el personaje principal: el centurión. A partir del relato de Mateo, parecería evidente que este hombre *se acercó personalmente* a Jesús. Las expresiones del pasaje son claras: "*vino a él* un centurión y *le rogó* diciendo…", "Señor, *yo* no soy digno de que entres bajo *mi* techo…", "Entonces Jesús dijo al centurión: --*Ve*[17]". Estas afirmaciones parecen indicar sin ambigüedad que fue el centurión quien acudió a Jesús y dialogó con él. No obstante, el relato de Lucas introduce elementos que parecieran contradecir esta narración de Mateo.

"Una vez concluidas todas sus palabras al pueblo que le escuchaba, Jesús entró en Capernaúm. Y el siervo de cierto centurión, a quien él tenía en mucha estima, estaba enfermo y a punto de morir. Cuando oyó hablar de Jesús, le envió ancianos de los judíos para rogarle que fuera y sanara a su siervo. Ellos fueron a Jesús y le rogaban con insistencia, diciéndole: --Él es digno de que le concedas esto; porque ama a nuestra nación y él mismo nos edificó la sinagoga. Jesús fue con ellos. Y cuando ya no estaban muy lejos de su casa, el centurión le envió unos amigos para decirle: --Señor, no te molestes, porque no soy digno de que entres bajo mi techo. Por eso, no me tuve por digno de ir a ti. Más bien, di la palabra, y mi criado será sanado. Porque yo también soy hombre puesto bajo autoridad y tengo soldados bajo mi mando. Y digo a éste: 'Ve', y él va; digo al otro:

[17] Todas estas expresiones tomadas *literalmente* muestran al centurión interactuando directamente con el Señor Jesucristo, pues lo ponen ejecutando las acciones directamente, y recibiendo instrucciones de Jesús también directamente.

'Ven', y él viene; y digo a mi siervo: 'Haz esto', y él lo hace. Cuando Jesús oyó esto, se maravilló de él; y dándose vuelta, dijo a la gente que le seguía: --¡Os digo que ni aun en Israel he hallado tanta fe! Cuando volvieron a casa los que habían sido enviados, hallaron sano al siervo." (Lucas 7:1-10)

Este relato de Lucas muestra un panorama distinto: el centurión no fue directamente a Jesús ni conversó con él, sino que *envió primero a unos ancianos judíos, quienes intercedieron en su nombre.* En el camino, el centurión *envía también a unos amigos* para expresar su indignidad de recibir a Jesús en su casa, debido a su estatus como soldado romano. Esta versión confirma que, al menos según Lucas, *el centurión nunca se presentó ante Jesús en persona.* Entonces, si Lucas indica que el centurión no tuvo contacto directo con Jesús, ¿por qué Mateo describe una interacción en la que el centurión parece estar frente a frente con él? ¿Es esta una contradicción en las Escrituras que cuestiona su origen inspirado? A simple vista, esta aparente discrepancia podría llevar a pensar que existen inconsistencias en el relato bíblico. Sin embargo, aquí es precisamente donde el contexto cultural semita, y en particular el concepto de Shaliaḥ, resulta fundamental para comprender mejor esta situación.

La ley de agencia en la cultura hebrea

Uno de los conceptos legales que nuestra cultura occidental ha heredado de la semítica es el fenómeno de la representación. En la sociedad moderna, un representante es una persona designada por un tercero para llevar a cabo acciones en su nombre. Sin embargo, en el contexto hebreo-semita, este concepto de representación iba más allá de lo que entendemos hoy en día. A esta figura legal se le conoce como *Shaliaḥ*, un término hebreo que no aparece en las Escrituras como sustantivo, sino como verbo: שָׁלַח (Shalah, "enviar"). *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, dice: **Agente** (Heb. *Shaliaḥ*): "El principal punto de la ley judía de agencia es expresada en el dictum[18], "un agente de una persona *es considerada como la persona misma*." "[19]. Este principio implica que una persona que actúa como agente de otra realiza sus acciones de tal manera que *se puede considerar que el representado está actuando directamente.* Para comprender mejor cómo este principio se aplica, analizaremos las aparentes contradicciones entre los relatos de Mateo y Lucas, utilizando el concepto de Shaliaḥ como marco interpretativo.

Es evidente que Lucas tiene razón al afirmar que el centurión no se acercó personalmente a Jesús ni le habló directamente. Existen varios detalles en su relato que lo corroboran: a) en primer lugar, el centurión envió a unos ancianos de los judíos para interceder ante Jesús en su nombre; b) mientras Jesús se dirigía hacia su casa, el centurión envió a otros amigos para transmitirle que no se consideraba digno de recibirle en su hogar; c) finalmente, el centurión explica que había enviado a los mensajeros porque no se sentía digno de ir *personalmente* a Jesús. Todos estos elementos encajan perfectamente, y el relato tiene coherencia y sentido lógico, lo que refuerza su credibilidad. Sin embargo, surge la pregunta: ¿está Mateo distorsionando la realidad?

Para abordar esta cuestión, volvamos al principio de la ley de agencia en la cultura semítica: "un agente de una persona *es considerado como la persona misma*". Los ancianos de los judíos y

[18] Declaración corta que contiene una verdad o principio generalmente aceptados.
[19] El mismo concepto aparece in Mishnah Berakhot 5:5: "El agente de un hombre es parecido al hombre mismo." Ese concepto se extendía a los actos hechos a favor o en contra del agente. (Compare 2 Sam. 10:4-7; Marcos 9:37)

los amigos del centurión, ¿de quién eran agentes? Eran agentes del centurión, a quien él envió y a quien transmitió con claridad lo que debía decir a Jesús. Ahora, si consideramos que los enviados actuaban como agentes, podemos preguntarnos: ¿a quién se pueden atribuir directamente sus palabras y acciones? Según la ley de agencia, dado que el agente es considerado como el representado, se puede afirmar que, en términos prácticos, *era como si el centurión hubiera venido en persona a Jesús y hubiera hablado con él*. Esto explica por qué Mateo afirma que el centurión fue quien se acercó a Jesús y habló con él; tal vez Mateo omitió por brevedad el detalle de que esta gestión fue realizada a través de un agente. Del mismo modo, cuando Mateo señala que Jesús habló al centurión, lo hace tomando en consideración un aspecto de la mentalidad semítica natural para él. Lucas, conocido por su atención al detalle, explica de manera explícita que el centurión actuó *a través de un agente* (Lucas 1:3).

¿Existen otros ejemplos que respalden esta característica de la cultura semítica? Sí, uno de los más reveladores se encuentra en el relato de Marcos 10:35-41:

"Entonces *Jacobo y Juan, hijos de Zebedeo, se acercaron a él y le dijeron*: --Maestro, queremos que *nos* concedas lo que pidamos. Él *les* dijo: --¿Qué queréis que haga por *vosotros*? *Ellos dijeron*: --Concédenos que en tu gloria *nos* sentemos el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda. Entonces Jesús *les* dijo: --No sabéis lo que *pedís*. ¿*Podéis beber* la copa que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado? *Ellos dijeron*: --Podemos. Y Jesús *les* dijo: --Beberéis la copa que yo bebo, y seréis bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado. Pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es mío concederlo, sino que es para quienes está preparado. Cuando lo oyeron los diez, comenzaron a enojarse con Jacobo y Juan."

En este pasaje, Marcos presenta a Jacobo y Juan como los que se acercan a Jesús directamente. De hecho, los otros diez apóstoles se enfurecen con ellos por hacer tal petición. Sin embargo, el relato de Mateo 20:20-23 ofrece detalles que parecen contradecir este enfoque:

"Entonces *se acercó a él la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos*, postrándose ante él y pidiéndole algo. Él le dijo: --¿Qué deseas? *Ella le dijo*: --Ordena que en tu reino estos dos hijos míos se sienten el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda. Entonces respondiendo Jesús dijo: --No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber la copa que yo he de beber? Ellos le dijeron: --Podemos. Les dijo: --A la verdad, beberéis de mi copa; pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es mío concederlo, sino que es para quienes lo ha preparado mi Padre. Cuando los diez oyeron esto, se enojaron contra los dos hermanos."

En el relato de Mateo, ahora no *son solo* Jacobo y Juan quienes se acercan a Jesús, *sino que su madre los acompaña*. Lo interesante aquí es que, según Mateo, quien realmente hace la petición no es Jacobo ni Juan, sino su madre. A pesar de esto, los otros discípulos se enojan con Jacobo y Juan. El versículo 24 es clave: ¿con quién se enojaron los otros apóstoles? ¿Con la madre de Jacobo y Juan o con ellos? El versículo indica que *se enojaron con ellos, no con su madre*. Esto ocurre porque, aunque la solicitud fue presentada *por medio* de su madre, *Jacobo y Juan eran los responsables de la petición*. Esto explica por qué Marcos no menciona a la madre de Jacobo y Juan; él presenta el hecho tal como sucedió, sin detallar el medio utilizado para realizar la acción. En cambio, Mateo destaca que la madre actuó como agente de sus hijos, transmitiendo su solicitud.

Un último ejemplo del concepto de Shaliaḥ, o "agencia" aparece en las Escrituras hebreas y tiene que ver con el rey David. David buscó la manera de deshacerse de Urías el hitita, quien se rehusaba a estar con su esposa mientras el ejército de Israel permanecía en el campo de batalla. Ante la posibilidad de que su adulterio fuera descubierto, David urdió un plan para que Urías muriera en combate a manos de los amonitas. Si bien los amonitas efectivamente causaron la muerte de Urías, ¿cómo consideró Dios este acto? A través del profeta Natán, Dios confrontó a David con el siguiente mensaje: "¿Por qué, pues, menospreciaste la palabra de Jehovah e hiciste lo malo ante sus ojos? *Has matado* a espada a Urías el heteo; has tomado a su mujer por mujer tuya, y a él *lo has matado con la espada de los hijos de Amón*" (2 Sam. 12:9).

¿Por qué Dios le atribuyó a David el asesinato de Urías, si fueron en realidad los hijos de Amón quienes lo ejecutaron? La razón es clara: fue David quien ideó el acto. Aunque los hijos de Amón actuaron como agentes inconscientes de David, dentro del contexto cultural hebreo, se le considera a él como el verdadero responsable de la muerte de Urías. En este caso, Jehová utiliza el concepto de agencia, diciendo: "y a él (Urías) lo has matado con la espada de los hijos de Amón." De este modo, aunque David se valió de los amonitas como intermediarios, él fue considerado el auténtico autor del crimen. Estos ejemplos ilustran que el concepto de "ley de agencia" o Shaliaḥ en la cultura hebrea no es meramente una noción legal, sino un elemento cultural que se aplicaba de forma concreta en la sociedad israelita. Sin embargo, no es un concepto exclusivo de la cultura hebrea, sino que también aparece en otras culturas semíticas. ¿Podemos comprobar esto?

Un documento semítico proveniente de la ciudad semita de Ugarit proporciona evidencia al respecto. Se trata del texto conocido como Baal y Yam, del cual reproducimos un fragmento[20]:

"Después de esto *los mensajeros de Yam arribaron*,
La embajada del Juez Nahar;
Por supuesto ellos se postraron a los pies de *El*[21],
Por supuesto ellos se postraron delante de toda la asamblea.
Estando de pie, ellos dijeron lo que ellos tenían que decir
Y repitieron lo que ellos sabían.
Como fuego, dos fuegos ellos aparecieron,
como una espada afilada fue su lengua.
Ellos dijeron a *El*, el Toro, su Padre:
"*El mensaje de Yam* [22]su Señor,
El Juez de ustedes, Nahar[23] es este:
"Despierten dioses, aquel al que proteges,
aquel al que proteges, oh multitud,
entrega a Baal y sus lacayos,
el hijo de Dagón, que pueda yo poseer su oro."
Y el Toro, *El* su padre respondió:
Baal es *tu* esclavo *oh Yam*,
Baal es *tu* esclavo, *oh Nahar*,

[20] Puede ser encontrado en *Canaanite Myths and Legends*, 2 ed., ed. G. R. Driver (Edinburgh: Clark, 1978), 42, J. C. L. Gibson.
[21] *El* era el dios supremo de la cultura semítica de Ugarit.
[22] Aquí tenemos la típica introducción a la que se hacía alusión anteriormente: "PN dice…"
[23] Muchos académicos se inclinan por creer que Yam y Nahar son el mismo Dios bajo dos nombres diferentes.

el Hijo de Dagón es *tu* prisionero.
Aun él debe *traerte* tributo como los dioses,
Aun él debe traerte regalos como los hijos del Santo."

El proceso descrito en este documento refleja claramente el concepto de agencia. Primero, se presentan los mensajeros del dios Yam (Nahar) e inclinan respetuosamente ante el consejo divino del dios *El*. Luego, anuncian de quién proviene el mensaje *y lo comunican en primera persona, como si Yam estuviera presente y hablara a través de ellos.* La respuesta del dios *El* ilustra este concepto de agencia, ya que no se dirige a los mensajeros como simples intermediarios, sino que *se dirige a ellos como si fueran Yam mismo*, diciendo: "Baal es tu esclavo, oh Yam, Baal es tu esclavo, oh Nahar, el Hijo de Dagón es tu prisionero." Este ejemplo, en Ugarit, demuestra la aplicación del concepto de agencia en otra cultura semita.

¿Podría este fenómeno de agencia ayudar a explicar por qué el Ángel de Jehová es identificado como si fuera Jehová mismo? Para responder de manera afirmativa, necesitamos pruebas que lo respalden. A continuación, analizaremos aspectos específicos del Ángel de Jehová que pueden ayudarnos a entender por qué representa de forma tan especial al Dios Todopoderoso. Empezaremos explorando lo que Dios mismo dice sobre este ángel, su naturaleza y su misión, y cómo un discípulo de Cristo interpretó los pasajes de Éxodo 3 y 4 en relación con él.

ENVIARÉ MI ÁNGEL…

Un pasaje que arroja luz sobre el hecho de que el Ángel de Jehová actúa bajo el principio de agencia, es decir, como representante personal de Dios, se encuentra en Éxodo 23:20-22: "He aquí, yo envío un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino y te lleve al lugar que yo he preparado. Guarda tu conducta delante de él y escucha su voz. No le resistas, porque él no perdonará vuestra rebelión, *pues mi nombre está en él*. Pero si en verdad escuchas *su voz* y haces todo *lo que yo te diga*, seré enemigo de tus enemigos y adversario de tus adversarios. Porque *mi ángel irá delante de ti* y te llevará a la tierra de los amorreos, heteos, ferezeos, cananeos, heveos y jebuseos, y yo los destruiré".

Este pasaje presenta una clara manifestación del principio de agencia. Si se examina detenidamente, se observa que Dios menciona dos veces "escucha su voz" en referencia al ángel. De hecho, la voz que los israelitas escucharían no sería la de Jehová directamente, sino la del ángel enviado por Él. Sin embargo, inmediatamente después, Dios dice: "y haces todo lo que yo te diga", utilizando la primera persona. Esto parece una aparente contradicción, como en los relatos que ya hemos analizado. Primero, Dios aclara que será el ángel quien hablará a Israel, refiriéndose a él en tercera persona. Pero luego dice que los israelitas deben obedecer lo que "yo te diga", en primera persona. Surge entonces la pregunta: ¿qué voz escucharía Israel, la del ángel o la de Dios? La respuesta, según el principio de agencia, es que, aunque los israelitas escucharían la voz del ángel, esa voz comunicaría los mandatos divinos. El ángel actúa, así como agente y mensajero de Jehová, representándolo, pero sin ser Dios mismo.

Esta interpretación se ve respaldada por el Manual de Sociedades Bíblicas Unidas[24] dirigido a

[24] Osborn, N. D., & Hatton, H. A. (1999). A Handbook on Exodus (p. 557). New York: United Bible Societies, 1999.

los traductores, que comenta sobre este versículo: "Y haz todo lo que *Yo digo* súbitamente *cambia de la tercera persona* (*su voz*) *a la primera persona* (*Yo digo*). Esto no debería ser un problema en traducción, si es claro *que el ángel representa a Yahweh mismo y habla por él*. De otro modo sería mejor decir 'haz todo lo que él dice.'" Este cambio entre tercera y primera persona lleva al autor a concluir que el ángel actúa como representante, es decir, agente de Dios y, por tanto, habla en su nombre. Si no se acepta esta conclusión, traducir el texto como "haz todo lo que él dice" iría en contra del sentido original. Más adelante analizaremos otros argumentos en cuanto a la identidad del ángel de Jehová, todos ellos relacionados con los conceptos de *Malaj* (mensajero) y *Shaliaḥ*, fundamentales en la cultura semítica.

¿Qué significa entonces la expresión "pues mi nombre está en él"?[25] Algunos argumentan que esto significa que el ángel también se llama Jehová. Sin embargo, la frase utilizada no es "porque él es llamado *por* mi Nombre", sino "mi nombre *está en él*". En hebreo, la frase empleada es כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ (*Bi Shemi Beqirbo*, "mi Nombre está dentro de él"). Aquellos que interpretan esto como que el ángel también se llama Jehová pasan por alto que "*Nombre*" en hebreo puede utilizarse para indicar la fuente de autoridad bajo la cual se ejecuta algo. Por ejemplo, los profetas frecuentemente actuaban "en el Nombre de Jehová" (2 Reyes 2:24; 2 Crónicas 33:18; Salmo 118:12; Jeremías 11:21). Así, la expresión "mi Nombre está dentro de él" indica que el ángel actúa *con plena autoridad divina, como si llevara intrínsecamente la autoridad de Dios*. Por ello, los israelitas debían respetar y obedecer la voz del ángel, ya que éste actuaba como portavoz de los mandatos de Dios, no por su propia voluntad.[26]

El Manual sobre el Éxodo de la SBU[27] aporta un comentario sobre este versículo: "Porque mi nombre está en Él" es literalmente "porque mi nombre [está] en su parte interna". *Esto hace referencia tanto al Nombre de Yahweh como a la idea de la "Presencia" y el poder de Yahweh*, *que puede expresarse con la palabra "autoridad"* (Durham). Esto coincide plenamente con la interpretación anterior. Es notable cómo algunas traducciones de la Biblia vierten esta frase con explicaciones que aclaran su sentido, como New Living Translation: "No te rebeles contra él,

---

[25] Christology and "The Angel of the Lord" dice: "En vez de mirar por un nombre divino escondido criptográficamente en el Malaj de Israel, quien guio a ellos por el desierto, *es mucho más hebreo* el entender "mi nombre está en el por la frase idiomática "*él tiene de manera completa mi autoridad*." (William Graham Macdonald, publicado en Current issues in Biblical and Patristic Interpretation, 1975)

[26] El Padre de la Iglesia Justino Mártir, quien es citado frecuentemente como apoyo para el hecho de que el Ángel de Jehová es el Señor Jesucristo, dice sobre el Ángel: "Pues conocéis estas Escrituras –dije- voy a intentar persuadiros que, efectivamente, es aquí llamado Dios y Señor otro que está bajo el Hacedor del Universo, y que se llama también ángel o mensajero, por ser El quien anuncia a los hombres cuanto quiere se les anuncie el creador de todas las cosas, por encima del cual no hay otro Dios." Observe que Justino está hablando de Cristo como ese ángel que habla en primera persona y a quién ocasionalmente se le llama por el Nombre Jehová a la usanza de la costumbre semítica para con los mensajeros. Pero Justino, en vez de identificarlo con aquel a quien él llama "el Creador de todas las cosas", dice que este Ángel está *bajo* el Hacedor del universo. Observe también que este Ángel no habla por sí mismo, sino que anuncia "cuanto quiere se les anuncie el Creador de todas las cosas, por encima del cual no hay otro Dios." De modo que, aunque Justino identifica al Ángel de Jehová con Cristo en su existencia prehumana, él deja claro que *éste está bajo la autoridad del Padre* a quien él llama el Hacedor del universo. Pero lo significativo es que eso ocurre antes de Jesús hacerse humano y vaciarse a sí mismo, es decir, cuando supuestamente tenía igualdad total con el Padre en los cielos. Esta clara distinción que hace Justino entre el Hijo, como el mensajero del Padre, y el Padre como aquel que es el Dios supremo, sobre quién no hay Dios, muestra que para él el ángel no era igual a Dios en absoluto pues éste debía comunicar lo que el Padre decidiera que él comunicara. (Diálogo con Trifón, 56:4). Analizaremos esto en detalles en la siguiente sección de este libro.

[27] Osborn, N. D., & Hatton, H. A. (1999). *A handbook on Exodus* (p. 556). New York: United Bible Societies.

porque *él es mi representante*…", Amplified Bible: "... dado que Mi Nombre (*autoridad*) está en él", Contemporary English Version: "porque *yo le he dado completa autoridad*…", GOD'S WORD Translation: "Él está actuando *con mi autoridad*", y Geneva Study Bible, en la nota al pie: "*Le daré a él mi autoridad y él los gobernará en mi Nombre*". Todas estas traducciones refuerzan la idea de que "mi Nombre" denota la autoridad que recibe el ángel como representante de Jehová. Por otro lado, si el Ángel de Jehová fuera Jehová mismo, ¿por qué Dios necesitaría decir a Israel que su Nombre está en el ángel? Esto sería evidente para ellos.

The IVP Bible Background Commentary: Old Testament[28], de John H. Walton, Victor H. Matthews y Mark W. Chavalas, dice: "23:21. Mi Nombre está en él. El 'mensajero' o ángel enviado por Dios es una extensión de Dios mismo, *representando una presencia continua con el pueblo de Israel.* Dado que los nombres y el acto de nombrar eran considerados poderosos en el mundo antiguo, decir que Yahweh ha investido su Nombre en el ángel significa que debe ser obedecido *como si fuera Dios mismo*. *Toda la presencia y poder de Dios están representados en su mensajero*, quien ha sido encomendado para cumplir las promesas divinas".

En cuanto al ángel que se apareció a Moisés en la zarza, algunos podrían concluir que el ángel es Jehová mismo, basándose en Éxodo 3:2, donde se menciona que el Ángel de Jehová apareció en la zarza, y Éxodo 3:4, donde Jehová llama a Moisés desde la zarza. Sin embargo, el fenómeno de agencia y el papel de un *Malaj* en la cultura semítica permiten explicar estos pasajes sin identificar personalmente al ángel de Jehová con Jehová mismo. En este caso específico, existen otros textos que confirman el principio de representación y agencia. En Números 20:14-16, Moisés recuerda cómo, al clamar los israelitas por ayuda, "*Jehová escuchó* nuestra voz, *envió un ángel* y nos sacó de Egipto", en referencia a la misión de liberación tras la experiencia de la zarza.

La interpretación del Ángel de Jehová en la Biblia presenta una rica discusión teológica que se extiende desde los textos hebreos hasta los escritos cristianos primitivos. La referencia al "Ángel de Jehová" como "un ángel" en algunos pasajes parece reflejar una complejidad en cuanto a su identidad y relación con Dios. En Éxodo 23:20 y en la narración de Moisés en Números 20:16, el ángel se menciona sin el artículo definido ("*un ángel*"), lo que sugiere una figura separada de Dios, actuando como su representante.

"Moisés envió mensajeros desde Cades al rey de Edom, diciendo: 'Así dice tu hermano Israel: "Tú conoces todas las dificultades que nos han sobrevenido; cómo nuestros padres fueron a Egipto, y habitamos allí mucho tiempo. Los egipcios maltrataron tanto a nosotros como a nuestros padres. Pero cuando clamamos a Jehovah, él escuchó nuestra voz, *envió* ***un*** *ángel* y nos sacó de Egipto. Y he aquí nosotros estamos en Cades, ciudad que se encuentra en el extremo de tu territorio"'" (Núm. 20:14-16). En este pasaje, Moisés se refiere al clamor de auxilio que el pueblo de Israel elevó a Dios y que se registra en Éxodo 2:23-25: "Aconteció después de muchos años que el rey de Egipto murió. Los hijos de Israel gemían a causa de la esclavitud y clamaron a Dios, y el clamor de ellos a causa de su esclavitud subió a Dios. Dios oyó el gemido de ellos y se acordó de su pacto con Abraham, con Isaac y con Jacob. Dios miró a los hijos de Israel y reconoció su condición." Este clamor de ayuda es lo que desencadena la escena en que Moisés recibe la comisión de liberar al

[28] Páginas 103 y 104.

pueblo de Dios. Justo después de este clamor, se encuentra el relato de Moisés y la visión de la zarza ardiente, donde aparece el ángel de Jehová. Así, en Números 20:14-16, Moisés está recordando los eventos que sucedieron desde ese encuentro, incluyendo cómo estos llevaron a la liberación de Israel de Egipto. Al describir esta intervención, Moisés declara que Dios escuchó la voz de Israel "… y envió *un* ángel y nos sacó de Egipto."

Este es el segundo caso en el que se menciona a un ángel en el contexto de la liberación de Israel, *sin que se use el artículo definido o un pronombre posesivo*, como en "su ángel." El *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia* explica: "Todo ángel que Dios envía a ejecutar sus órdenes puede ser llamado ángel de Yahvé (2 Sam. 24:16; 1 R. 19:5, 7), pero no «el» Ángel de Yahvé. Este misterioso ser evidencia un orden totalmente distinto al resto de los ángeles; es una figura singularísima que, tal como aparece y cómo actúa en muchos textos bíblicos, debe considerarse superior en dignidad a todos los demás."[29] Es relevante analizar aquí la observación de este diccionario, que destaca el uso del artículo definido "el" para enfatizar la singularidad de "el Ángel de Yahvé" como una figura única entre los ángeles.

Un argumento recurrente para identificar al ángel de Jehová con Jehová mismo es la presencia del pronombre posesivo "mi" o el uso del artículo definido "el" cuando se hace referencia a este ángel. Sin embargo, los académicos han demostrado que, en realidad, no existe una diferencia lingüística en el hebreo original entre las expresiones "*el* Ángel de Jehová" y "*un* ángel de Jehová". Ambas expresiones en hebreo son idénticas: *Malaj Yehováh*. La diferencia proviene de las traducciones, no de la expresión hebrea en sí. Si este argumento fuera válido, entonces esperaríamos que toda referencia a este ángel se presentara de manera definida. Es decir, si realmente este ángel fuera Jehová mismo, esperaríamos que *siempre* se lo mencionara de forma definida desde el punto de vista gramatical. No obstante, en algunos pasajes bíblicos se utiliza una expresión indefinida al referirse a él. Dos ejemplos de esto son Éxodo 23:20, donde Dios dice: "He aquí, yo envío *un ángel* delante de ti…", y Números 20:16, en el cual Moisés, al dirigirse al rey de Edom, afirma: "y envió *un ángel* y nos sacó de Egipto." En estos pasajes, se destaca que es Dios quien actúa al enviar a un representante, lo cual muestra que este ángel es una entidad distinta de Dios mismo.

El uso de una expresión indefinida en dos ocasiones para referirse a este ángel contradice la afirmación de Alfonso Ropero sobre la identificación de este ángel con Dios. Como vimos anteriormente, Justino Mártir identificó al Ángel de Jehová con el Señor Jesucristo, sosteniendo que el título de "Dios y Señor" (Yehováh) se le otorga a este ángel para mostrar su divinidad. Sin embargo, surge la pregunta de si hay alguna referencia en el Nuevo Testamento (NT) que apoye esta interpretación. Al revisar el NT, encontramos que en él se emplea nuevamente una expresión indefinida para el ángel que Dios utilizó para hablar con Moisés en la zarza ardiente y para liberar a Israel de Egipto. Un ejemplo de esto es el discurso de Esteban ante el Sanedrín en el siglo I, en el cual él menciona el relato de Éxodo 3: "Cuarenta años después, *un ángel* le apareció en el desierto del monte Sinaí, en la llama de fuego de una zarza" (Hechos 7:30).

Esteban se refiere al Ángel de Jehová simplemente como "un ángel". Si Esteban hubiera creído que este ángel era el propio Jehová, habría sido lógico que lo mencionara de manera definida, o que señalara explícitamente que este ángel era el Señor Jesucristo en su existencia prehumana. Sin

[29] *Ropero, Alfonso. Gran Diccionario enciclopédico de la Biblia. Editorial CLIE.*

embargo, Esteban no utiliza el artículo definido ni lo llama *Ho Angelos Kuriou*, es decir, "el Ángel del Señor". Este uso de una expresión indefinida en el NT indica que la doctrina de que el ángel de Jehová era el propio Jehová no encuentra respaldo en estos textos. Esta interpretación de identificación directa entre el ángel y Dios surge posteriormente, como parte de una especulación filosófica que, en muchos casos, está asociada con la escuela teológica de Alejandría, más que con los escritos del NT. La perspectiva de Justino Mártir, quien sostiene que el ángel de Jehová es Cristo, *pero subordinado al Padre*, refleja esta tradición interpretativa, donde el ángel es visto como *un representante* de *Dios, sin ser igual en autoridad al Creador supremo.*

… Entonces Moisés cubrió su cara, Porque tuvo miedo de mirar a Dios. (Exo. 3:6)

En varias ocasiones, los personajes bíblicos que interactuaron con el Ángel de Jehová parecieron pensar que habían visto a Jehová mismo, al punto de temer por sus vidas. Por ejemplo, en el relato de Agar, se dice: "Ella invocó el nombre de Jehovah, que hablaba con ella, y dijo: --Tú eres un Dios que me ve. Pues pensó: '¿Acaso *no he visto* aquí al que me ve?'" (Génesis 16:13). En el encuentro de Moisés con el ángel en la zarza ardiente, Moisés se cubre el rostro "porque tuvo miedo de *mirar a Dios*." De manera similar, cuando el Ángel de Jehová anunció a Manoa y su esposa el nacimiento de Sansón, ellos quisieron ofrecerle comida, pero el ángel los instruyó a que ofrecieran un sacrificio a Jehová. Luego, el ángel subió en la llama del sacrificio, y Manoa exclamó: "¡Ciertamente moriremos, porque *hemos visto a Dios*!" (Jueces 13:21-22).

La razón para esta conclusión es sencilla: la Biblia enseña explícitamente que "nadie ha visto a Dios jamás" (1 Juan 4:12, Véase Juan 1:18). Esta afirmación, que se encuentra en uno de los últimos libros escritos del Nuevo Testamento, implica que ninguna de las personas que en la antigüedad creyeron haber visto a Jehová realmente vio a Dios. La Biblia da una explicación lógica de por qué nadie ha visto a Dios: "… porque ningún hombre me verá *y quedará vivo*" (Éxodo 33:20). En otras palabras, los seres humanos no están capacitados para soportar la deslumbrante gloria de la presencia divina, y ver a Dios implicaría la muerte.

Este principio se relaciona con la declaración de Isaías 40:12-26, donde se describe al Creador como aquel que sostiene y da energía[32] a las estrellas, superando en gloria y poder a todas las cosas creadas por ser su Creador. Tenemos más pruebas de que estos personajes bíblicos no vieron a Dios mismo. La Biblia emplea un término para describir a Dios que deja claro que es inaccesible a la vista humana: *invisible* (Gr. ἀοράτῳ). Pablo señala en Romanos 1:20: "Porque *lo invisible de él*--su eterno poder y deidad-- se deja ver desde la creación del mundo, siendo entendido en las cosas creadas; de modo que no tienen excusa." Este texto enseña que Dios no puede ser visto directamente y que, para percibir su existencia y cualidades, debemos reflexionar en la creación. Además, Pablo dice de Jesucristo: "Él es la imagen del Dios *invisible*" (Colosenses 1:15; compárese con 2 Corintios 4:4), dejando en claro que Cristo refleja a Dios, aunque Dios en sí mismo es invisible. Un elemento que refuerza esta conclusión es la declaración en Hebreos 11:27

[32] La mejor información científica disponible nos dice que las estrellas tienen la luz y calor que desprenden gracias a que en su superficie y en su núcleo ocurren miles de explosiones termonucleares de fusión. Estoy seguro que el lector podrá apreciar la inmensidad de la superioridad de Dios. Si no podemos acercarnos sin morir a una de las creaciones de Dios, de las cuales hay millones de millones, sin duda no podríamos soportar la presencia de aquel que las ha creado todas y las llama por su nombre. (Isa. 40:26).

sobre la fe de Moisés: “Por la fe abandonó Egipto, sin temer la ira del rey, porque se mantuvo como *quien ve al Invisible.*” Esta expresión muestra que Moisés, aunque nunca vio a Dios, permaneció firme, como si pudiera ver a Aquel que es invisible. Así, la Biblia indica que, incluso para Moisés, Dios fue inalcanzable a la vista humana, aunque él tuvo una fe tan fuerte como si estuviera en la misma presencia de Dios.

Entonces, ¿por qué en algunos textos se dice que personas “vieron” a Dios? Por ejemplo, Moisés recuerda a Israel el pacto hecho en Horeb, diciéndoles: “Cara a cara habló Jehovah con vosotros en el monte, de en medio del fuego. Yo estaba entonces entre Jehovah y vosotros, para declararos la palabra de Jehovah” (Deuteronomio 5:4-5). Además, Éxodo 24:9-11 relata: “Luego Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y setenta de los ancianos de Israel subieron, *y vieron al Dios de Israel*.” ¿Es esto una contradicción?

La explicación nos la proporciona el propio Esteban en Hechos 7:38, donde menciona que Moisés estuvo en el desierto “*con el ángel que le hablaba en el Sinaí*.” Este detalle explica que Jehová trató con Moisés y los ancianos *mediante un ángel*. Por lo tanto, aunque los setenta ancianos y Moisés experimentaron la presencia de Dios, lo hicieron a través de un agente, un ángel, quien actuaba como representante de Dios. Este principio refleja la mentalidad semítica de la época, en la cual el mensajero o representante era visto como una extensión de la persona a quien representaba, de manera que se afirmaba que uno había visto a Dios, *aunque en realidad lo que vieron fue su agente.*

Otro aspecto a considerar es que Dios ha concedido visiones de sí mismo a sus profetas. ¿Son estas visiones verdaderas apariciones de Dios? Los elementos que se han presentado dejan claro que eso no es posible, ya que, como dice Éxodo 33:20, “ningún hombre me verá y quedará vivo,” y Dios es descrito como invisible para el ser humano. Por tanto, afirmar que estas visiones son revelaciones literales de Dios sería contradictorio con las Escrituras. Como hemos visto, en la cultura semítica el mensajero o agente puede ser considerado como aquel a quien representa, y muchas de estas visiones proféticas están claramente imbuidas de simbolismo, mostrando que son representaciones simbólicas de realidades espirituales y no manifestaciones literales del Dios Todopoderoso.[33]

Algunos académicos trinitarios argumentan que las visiones en las que se menciona que los seres humanos "vieron a Dios", mediante el ángel de Jehová, en realidad hablan del Señor Jesucristo, quien, según la doctrina trinitaria, forma parte de la Deidad. No obstante, este punto de vista omite un aspecto crucial: el concepto cristiano de monoteísmo. La palabra "monoteísmo" proviene de dos términos griegos: *monos* (único) y *theos* (Dios), que en conjunto significan "único Dios". Para los trinitarios, el monoteísmo implica la creencia en un solo Dios que, sin embargo, se expresa en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Según esta perspectiva, dado que el Logos (el Hijo) es Dios, cuando la Biblia afirma que los seres humanos vieron a Dios, se estaría refiriendo

[33] Un ejemplo ilustrativo de ello es la visión de Apocalipsis 4, donde se expresa que Juan vio a Dios sentado en un trono celestial, rodeado de criaturas celestiales que le sirven. La descripción antropomórfica de Dios, así como la de sus criaturas es una evidencia de que Juan no estaba viendo realidades celestiales *directamente,* sino a través de una visión. El propio Señor Jesucristo es presentado como un cordero, lo que obviamente señala a su sacrificio como “el cordero que quita el pecado del mundo” más bien que una una indicación de que Juan haya visto literalmente estas escenas.

a la visión del Logos, no del Padre. Por lo tanto, la frase "nadie ha visto a Dios jamás" sería interpretada como que nadie ha visto *al Padre*, sino que fue Hijo, la segunda persona divina, quien fue visto en su papel de ángel de Jehová.

Diagrama I

Sin embargo, este enfoque enfrenta un obstáculo significativo al confrontarse con la definición bíblica del monoteísmo, tal como se expresa en los escritos de Jesús y los apóstoles. En 1 Timoteo 1:17, Pablo se refiere al "único Dios" (Gr. *Monos Theos*) como "el Rey de los siglos, inmortal, invisible", identificando claramente al Padre[34] como el único Dios. A lo largo de las Escrituras, la Biblia deja claro que tanto Jesús como el Espíritu Santo han sido vistos por seres humanos en varias ocasiones (Juan 1:14, 18; Mateo 3:16, Hechos 2), lo que implica que el único ser que puede ser llamado "el Dios invisible" es el Padre (Juan 6:46). La cuestión clave es que al Padre, identificado como el "Dios invisible", se le denomina *Monos Theos* (único Dios), lo que implica que, según la enseñanza bíblica, el monoteísmo significa que el único Dios verdadero es el Padre, y no una Deidad compartida entre tres personas.

Por lo tanto, cuando la Biblia dice que "nadie ha visto a Dios jamás", no se refiere a que la primera persona de la Trinidad (el Padre) no ha sido vista, sino que el *único Dios* jamás ha sido visto por ser humano alguno. Esto crea una contradicción si se sostiene que Jesús, quien ha sido visto por los seres humanos, es parte de la Trinidad y, por lo tanto, de esa misma Deidad. En este contexto, la afirmación trinitaria de que los seres humanos pueden ver al Hijo pero no al Padre resulta difícil de reconciliar con la enseñanza bíblica de un solo Dios.

Diagrama II

En relación con la enseñanza de Jesús, en Juan 6:46, Él afirma que "ningún hombre ha visto al Padre", lo que parece abrir la puerta a la interpretación de que solo el Padre, de las tres personas de la Trinidad, no ha sido visto. Sin embargo, Jesús mismo aclara este punto en Juan 17:3, cuando dice: "Y ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti (el Padre), *el único Dios verdadero*, y a Jesucristo *a quien tú has enviado*". En esta declaración, Jesús identifica al Padre como "el único Dios verdadero", mientras Él mismo se presenta como el enviado del Padre, el *Shaliaḥ* (agente) de Dios. Este pasaje reafirma la concepción monoteísta de Jesús, según la cual el único Dios verdadero es el Padre, y el Hijo ocupa un rol subordinado al Padre *como su representante*

[34] Véase el verso 1 donde Pablo identifica al Padre como Dios.

Este entendimiento del monoteísmo, conforme a las enseñanzas de Jesús, se presenta de manera coherente a lo largo del Nuevo Testamento, que consistentemente destaca al Padre como el único Dios. De acuerdo con estas enseñanzas, Jesús no predicó una doctrina de un solo Dios en tres personas, sino que afirmó explícitamente que el Padre es el único Dios verdadero. Además, al referirse al "Dios de Israel", Jesús siempre se identifica con el Padre como el Dios de los judíos. En Juan 8:54, por ejemplo, Jesús dice: "El que me glorifica es *mi Padre*, *de quien vosotros decís: 'Es nuestro Dios'*". Esto refuerza la idea de que el Dios de Israel, al que los judíos llamaban "nuestro Dios", es el Padre, no una entidad compuesta de tres personas. En resumen, el monoteísmo cristiano, tal como lo define la Biblia y como lo enseña Jesús, se refiere al Padre como el único Dios verdadero. Esta visión es incompatible con la interpretación trinitaria que postula que Dios es un solo ser dividido en tres personas.

Lo expuesto anteriormente demuestra claramente que Jesús no enseñó la doctrina de un solo Dios compuesto por tres personas simultáneamente. De hecho, Jesús afirmó de manera explícita que el Padre es el único Dios. ¿Qué hay acerca del Dios de Israel? ¿Identificó Jesús al Dios de los judíos? En su conversación con los judíos, el pueblo de Israel, Jesús identifica a su Padre al decir: “El que me glorifica es *mi Padre*, *de quien vosotros decís: 'Es nuestro Dios'*” (Juan 8:54). De manera consistente, Jesús enseña que el Dios de Israel, el Dios revelado en el Antiguo Testamento, es el mismo al que los israelitas llamaban "nuestro Dios".

Ahora bien, ¿quién es este "Dios de Israel"? Para responder a esta pregunta, nos gustaría compartir dos párrafos de un libro de nuestra autoría, los cuales abordan este tema en detalle:

"Durante nuestra preparación para este capítulo, uno de los miembros de nuestro comité realizó una búsqueda de concordancia sobre la expresión ‘el Dios de Israel’. El resultado fue sorprendente. Utilizamos el programa informático WatchTower Library y encontramos que esa expresión aparece 188 veces, incluidas unas seis veces en las notas a pie de página de la Traducción del Nuevo Mundo (TNM). En todas estas 188 instancias, se identifica por nombre a quien es llamado ‘el Dios de Israel’. Pueden consultar todas estas referencias, con el nombre de Dios incluido, en las notas a pie de página."[35]

"¿Cuál es el nombre de este ‘Dios de Israel’? De manera consistente, desde la liberación de los descendientes de Israel de Egipto hasta la conclusión de la escritura del Antiguo Testamento, el ‘Dios de Israel’ siempre es identificado con un nombre: ¡Jehová! Esto es relevante porque demuestra que, a lo largo del tiempo, a pesar de los cambios en las circunstancias del pueblo de Dios y los eventos históricos, el ‘Dios de Israel’, tal como se presenta en la Biblia, ¡nunca cambió! Y es precisamente de este Dios de quien Isaías 45:5 afirma que fuera de Él ‘no hay Dios’." Esta

[35] Ex. 5:1; 32:27; 34:23; Josué 7:13; 7:19, 20; 8:30; 9:18,19; 10:40, 42; 13:14; 22:24; 24;2, 23; 1 Samuel 2:30; 10:18; 14:41; 20:12; 23:10, 11; 25:32, 34; 2 Samuel 7:27; 12:7; 1 Reyes 1:30, 48; 8:15, 17, 19, 23, 25; 11:9, 31; 14:7, 7; 15:30; 16:13; 16:26 16:33; 17:1; 17:14; 22:53; 2 Reyes 9:6; 10:31; 14:25; 18:5; 19:15, 20; 21:12; 22:15; 22:18; 1 Crónicas 15:12, 14; 16:4; 16:36; 17:24; 22:6; 23:25; 24:19; 28:4; 29:10; 2 Crónicas 2:12; 6:4, 7, 10, 14, 16, 17; 11:16; 13:5; 15:4, 13; 20:19; 29:10; 30:1, 5; 32:17; 33:16, 18; 34:23, 26; 36:13; Esdras 1:3; 3:2; 4:1, 3; 7:5; 9:15; Salmos 4:13; 51:56; 69:6; 72:18; 106:48; Isaías 17:6; 21:10, 17; 24:15; 37:16, 21; 41:12; 45:3; 48:2; 52:12; Jeremías 7:3, 21; 9:15; 11:13; 13:12; 16:9; 19:3; 19:15; 21:4; 23:2; 24:5; 25:15, 22; 27:4; 27:21; 28:2, 14; 29: 4, 8, 21; 29; 25; 30:2; 31:23; 32:14, 15; 33:4; 34:2, 13; 35:13, 17, 18, 19; 37:7; 38:17; 48:1, 50:18; 51:33; Ezequiel 44:2; Sofonías 2:9; Malaquías 2:16; Lucas 1:68.

interpretación refuerza la idea de que el "Dios de Israel" en las Escrituras es un ser único e inmutable, al cual Jesús se refiere constantemente como el Padre.

A estas afirmaciones se puede agregar lo siguiente: El Dios de Israel, Jehová, es reconocido como el Padre por el Señor Jesucristo. Además, es reconocido por el apóstol Pablo no solo como el Único Dios, sino también como el Dios invisible.[36] Esto subraya, de manera concluyente, que el Padre, Jehová Dios, jamás ha sido visto, porque, como Él mismo lo dijo: “no puede el hombre verme y seguir viviendo.” (Éxodo 33:20).

¿Ahora comprende por qué mencionamos que el hecho de que Agar, Manoa y su esposa, y Moisés creyeran haber visto a Dios realmente va en contra de esa posibilidad? La razón es que el Único Dios, el Padre, es descrito en la Biblia como "aquel que es invisible." Por lo tanto, es imposible que ellos hayan visto realmente a Dios, ya que Él es invisibile, según la Escritura. El diagrama III ilustra las diferencias fundamentales entre el monoteísmo tal como lo enseñó Jesús y el concepto trinitario. Estas diferencias muestran con claridad que Jesús no reconoció, en su enseñanza, la existencia de varias personas divinas dentro de la Deidad. Más bien, absolutizó la persona del Padre como la única verdadera Deidad.

Diagrama III

CAPITULOS 18 Y 19 DE GÉNESIS… ¿PRUEBAN QUE HAY DOS SERES LLAMADOS JEHOVÁ?

En Génesis 18:1, se describe cómo Jehová se apareció a Abraham en el encinar de Mamré mientras él estaba sentado en la entrada de su tienda, en pleno calor del día. Este versículo sugiere nuevamente que Dios fue percibido por un ser humano, aunque, como se ha señalado anteriormente, esto solo ocurre mediante representantes (1 Juan 4:12). Los capítulos 18 y 19 de Génesis, frecuentemente citados en discusiones sobre la Trinidad, incluyen elementos que enriquecen este análisis. En esta sección, se examinará cómo, en un mismo contexto, varios ángeles pueden representar a Jehová de manera personal e, incluso, *ser llamados por Su Nombre*.

El relato continúa: “Alzó sus ojos y miró, y he aquí tres hombres que estaban de pie frente a él. Y al verlos, corrió desde la entrada de la tienda para recibirlos, y se postró a tierra. Y dijo: -- Señor, si he hallado gracia ante tus ojos, por favor, no pases de largo a tu siervo” (Génesis 18:2-

[36] Que los discípulos de Cristo entendieron bien lo que él enseñó sobre el concepto de monoteísmo puede verse claramente en la expresión usada por uno de ellos, el apóstol Pablo. Pablo, definiendo quién es Dios para los cristianos, dijo que “sin embargo, para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros vivimos para él; y un solo Señor, Jesucristo, mediante el cual existen todas las cosas, y también nosotros vivimos por medio de él. (1 Cor. 8:6). Pablo no dio señales de reconocer un concepto monoteísta trinitario, sino que más bien se adhirió al concepto que el propio fundador del cristianismo dio sobre el monoteísmo, a saber, que el Padre es el Único Dios Verdadero. Un siglo después todavía encontramos eco de estas palabras en la mayoría de los escritores eclesiásticos.

3). Lo primero que destaca es la aparición de tres hombres, descritos en hebreo como אֲנָשִׁים (*Anashim*), y no como ángeles, cuya palabra en hebreo es מַלְאָכִים (*Malajim*). Sin embargo, en Génesis 19:1, dos de estos personajes sí son identificados específicamente como מַלְאָכִים (*Malajim*), es decir, ángeles. Un detalle importante es que Abraham, según el texto masorético, utiliza la palabra אֲדֹנָי (*Adonai*[37]), que significa Señor, para dirigirse a ellos o, según algunos intérpretes trinitarios, a uno de ellos. Este detalle introduce un problema textual relevante que pasa desapercibido para lectores sin conocimientos en crítica textual[38].

Los 134 cambios que envuelven el Nombre Divino en el texto hebreo

El texto se refiere a los cambios realizados por los escribas judíos conocidos como *Soferim*, quienes realizaron modificaciones que han quedado registradas en la *Masora*[39] de la Biblia hebrea. Estos cambios afectaron la presencia del Nombre Divino en 134 pasajes del texto hebreo. En estos versículos, el Nombre de Dios, *Jehová*, fue sustituido por *Adonai*, ya que los escribas consideraban que la aparición del Nombre en ciertas partes del texto podía facilitar un uso inapropiado o irreverente. Este proceso de sustitución del Tetragrámaton (יהוה) por la palabra *Adonai* comienza precisamente en Génesis 18:3. Aquí, se presentarán evidencias de dichas sustituciones, ya que una comprensión adecuada de ciertos versículos del capítulo 19 depende de reconocer estos cambios.

En la Biblia en inglés *The Companion Bible*, se incluye un apéndice (apéndice 32) titulado "Los 134 pasajes donde los Soferim alteraron 'Jehová' a 'Adonai'". En él se explica: "Por una reverencia extrema (aunque errónea) hacia el inefable Nombre 'Jehová', los antiguos guardianes del Texto reemplazaron el Tetragrámaton en algunos lugares con 'Adonai'" (véase Apéndice 4, sección VIII, inciso 2). En la versión A.V. (Autorizada) y la R.V. (Versión Revisada), estos pasajes aparecen con la palabra 'Lord'. En todos estos versículos, hemos impreso 'LORD' con un asterisco adicional a la nota en el margen para informar a los lectores de este cambio. La lista oficial en la *Masora* (secciones 107-115, edición de Ginsburg) incluye estos 134 pasajes.[40]"

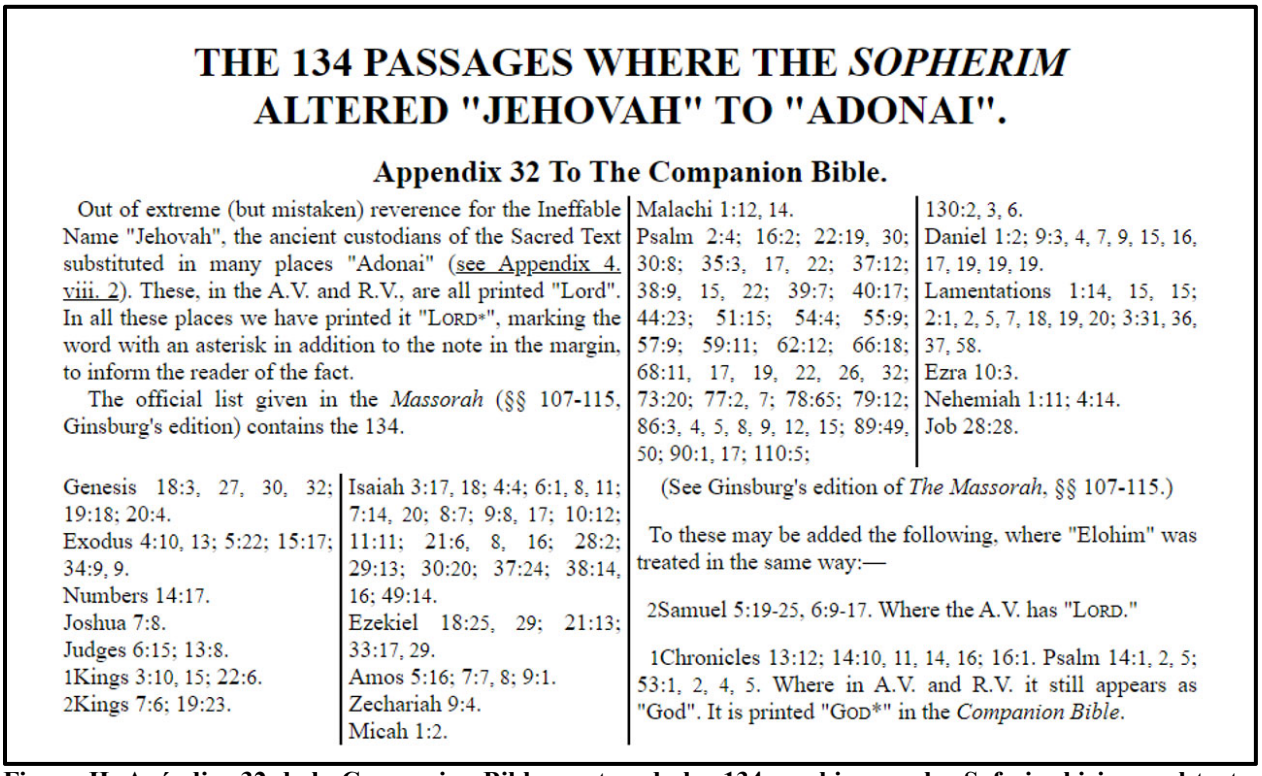
---

[37] Hay un consenso de que *Adonai*, (con una qamets a larga en hebreo), Mi Señor, es utilizado exclusivamente para Dios. Sin embargo, en el versículo 2 de Génesis 19 esta es usada, con el cambio de una vocal larga por una corta, para individuos que son claramente identificados como mensajeros, ángeles, Malajim. Explicamos las razones para esto más adelante.

[38] La crítica textual es la ciencia bíblica que intenta decidir cuál de las posibles variaciones en un versículo bíblico es la lectura original.

[39] La masora constituye el cuerpo de notas de la Biblia hebrea, preservado por los llamados escribas masoréticos (Masora es entendida como "tradición" por muchos académicos.) Este cuerpo de notas textuales intentó poner un cerco alrededor del texto sagrado de la Biblia hebrea con el fin de evitar que se corrompiera. Entre las notas tenemos algunas relacionadas al número de letras, ortografía incompleta de algunas palabras, etc. La masora también recoge notas sobre cambios realizados por escribas conocidos como Soferim. Una nota de la Biblia Textual, edición IV dice al respecto: "Las Tiqquney Soferim (enmiendas de los escribas) son alteraciones hechas en la antigüedad por los escribas del Texto Hebreo. La Masorah (explicación marginal del TM) registra específicamente cada una de las palabras antes de que fueran "corregidas". Distintas fuentes históricas presentan tres listas cuyo número varía en ocho, once o dieciocho correcciones. En determinadas partes de la Masorah, se hallan advertencias que dicen: Esta es una de las dieciocho (Tiqquney Soferim) enmiendas de las Escribas. Pero como se podrá comprobar, las enmiendas son más de dieciocho, pues aun cuando no figuran en la lista oficial, las secciones 25, 26, 27 y 288 exhiben pasajes igualmente enmendados. Estas alteraciones se llevaron a cabo en una época anterior a la era cristiana, y no deben ser consideradas como variantes textuales, por cuanto en cada caso se advierte que se trata de cambios *deliberados*, y que la palabra original es preservada en el margen." (puede ser consultada en https://btx4-juan.sociedadbiblicaiberoamericana.net/notas-especiales/c/0/i/27204176/006-las-enmiendas-de-los-escribas)

[40] La lista completa de cambios es: Gé 18:3, 27, 30, 31, 32; 19:18; 20:4; Éx 4:10, 13; 5:22; 15:17; 34:9, 9; Nú 14:17; Jos 7:8; Jue 6:15; 13:8; 1Re 3:10, 15; 22:6; 2Re 7:6; 19:23; Esd 10:3; Ne 1:11; 4:14; Job 28:28; Sl 2:4; 16:2; 22:30;



THE 134 PASSAGES WHERE THE *SOPHERIM* ALTERED "JEHOVAH" TO "ADONAI".

Appendix 32 To The Companion Bible.

Out of extreme (but mistaken) reverence for the Ineffable Name "Jehovah", the ancient custodians of the Sacred Text substituted in many places "Adonai" (see Appendix 4. viii. 2). These, in the A.V. and R.V., are all printed "Lord". In all these places we have printed it "LORD*", marking the word with an asterisk in addition to the note in the margin, to inform the reader of the fact.

The official list given in the *Massorah* (§§ 107-115, Ginsburg's edition) contains the 134.

Genesis 18:3, 27, 30, 32; 19:18; 20:4.
Exodus 4:10, 13; 5:22; 15:17; 34:9, 9.
Numbers 14:17.
Joshua 7:8.
Judges 6:15; 13:8.
1Kings 3:10, 15; 22:6.
2Kings 7:6; 19:23.
Isaiah 3:17, 18; 4:4; 6:1, 8, 11; 7:14, 20; 8:7; 9:8, 17; 10:12; 11:11; 21:6, 8, 16; 28:2; 29:13; 30:20; 37:24; 38:14, 16; 49:14.
Ezekiel 18:25, 29; 21:13; 33:17, 29.
Amos 5:16; 7:7, 8; 9:1.
Zechariah 9:4.
Micah 1:2.
Malachi 1:12, 14.
Psalm 2:4; 16:2; 22:19, 30; 30:8; 35:3, 17, 22; 37:12; 38:9, 15, 22; 39:7; 40:17; 44:23; 51:15; 54:4; 55:9; 57:9; 59:11; 62:12; 66:18; 68:11, 17, 19, 22, 26, 32; 73:20; 77:2, 7; 78:65; 79:12; 86:3, 4, 5, 8, 9, 12, 15; 89:49, 50; 90:1, 17; 110:5; 130:2, 3, 6.
Daniel 1:2; 9:3, 4, 7, 9, 15, 16, 17, 19, 19, 19.
Lamentations 1:14, 15, 15; 2:1, 2, 5, 7, 18, 19, 20; 3:31, 36, 37, 58.
Ezra 10:3.
Nehemiah 1:11; 4:14.
Job 28:28.

(See Ginsburg's edition of *The Massorah*, §§ 107-115.)

To these may be added the following, where "Elohim" was treated in the same way:—

2Samuel 5:19-25, 6:9-17. Where the A.V. has "LORD."

1Chronicles 13:12; 14:10, 11, 14, 16; 16:1. Psalm 14:1, 2, 5; 53:1, 2, 4, 5. Where in A.V. and R.V. it still appears as "God". It is printed "GOD*" in the *Companion Bible*.

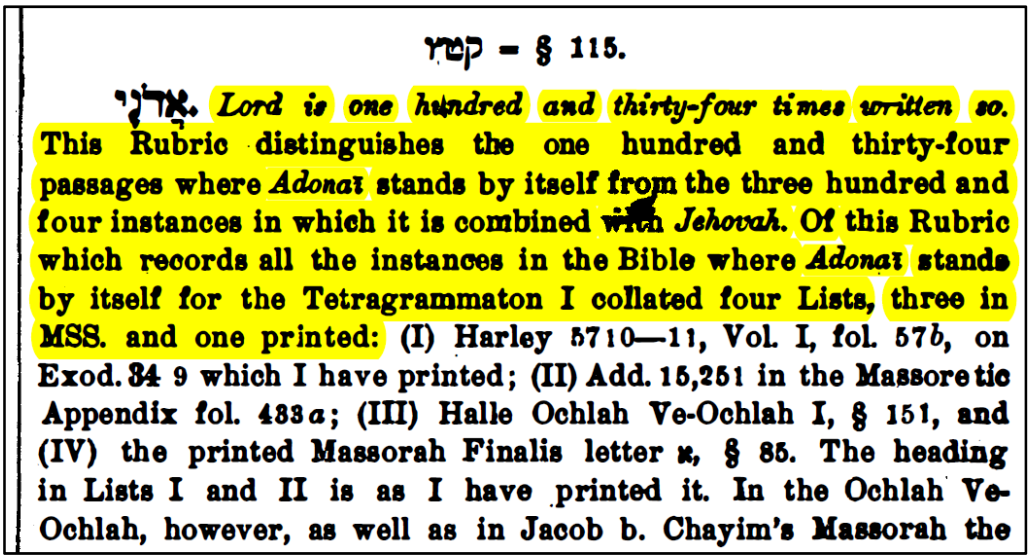
Figura II. Apéndice 32 de la Companion Bible mostrando los 134 cambios que los Soferim hicieron al texto hebreo.

En el apéndice mencionado, puede observarse que el primer versículo donde el Tetragrámaton fue sustituido por *Adonai* es Génesis 18:3. Esta información proviene de la edición de la Masora realizada por el erudito judeo-polaco Christian D. Ginsburg, quien llevó a cabo un análisis exhaustivo de la misma en decenas de manuscritos hebreos y varias ediciones impresas del texto bíblico hebreo. Este trabajo monumental le permitió recopilar todo el material revisado y publicarlo en una obra de cuatro volúmenes. Para facilitar la comprensión del lector, presentamos lo que Ginsburg expresa en la sección §115, donde señala: "אֲדֹנָי ('Señor') se escribe de esta manera ciento treinta y cuatro veces." Este encabezado diferencia los 134 pasajes en los que *Adonai* aparece por sí solo de las 304 ocasiones en las que está combinado con Jehová. A partir de este encabezado, que registra todos los lugares en la Biblia donde *Adonai* reemplaza al Tetragrámaton, he compilado cuatro listas: tres provenientes de manuscritos y una de una edición impresa (ver Figura III).

Luego de presentar los datos técnicos sobre las listas de la Masora recopiladas por el Dr. Christian D. Ginsburg, este erudito pasa a explicar el significado de estos registros: "Hemos observado que, en muchos de estos 134 casos donde el texto recibido muestra *Adonai* de acuerdo con la Masora, *algunos de los mejores manuscritos y ediciones más tempranas presentan el*

30:8; 35:17, 22, 23; 37:13; 38:9, 15, 22; 39:7; 40:17; 44:23;Sl 51:15; 54:4; 55:9; 57:9; 59:11; 62:12; 66:18; 68:11, 17, 19, 22, 26, 32; 73:20; 77:2, 7;Sl 78:65; 79:12; 86:3, 4, 5, 8, 9, 12, 15; 89:49, 50; 90:1, 17; 110:5; 130:2, 3, 6; Isa 3:17, 18; 4:4; 6:1, 8, 11; 7:14, 20; 8:7; 9:8, 17; 10:12; 11:11; 21:6, 8, 16; 28:2; 29:13; 30:20; 37:24; 38:14, 16; 49:14; Lam 1:14, 15, 15; 2:1, 2, 5, 7, 18, 19, 20; 3:31, 36, 37, 58; Eze 18:25, 29; 21:9; 33:17, 20; Da 1:2; 9:3, 4, 7, 9, 15, 16, 17, 19, 19, 19; Am 5:16; 7:7, 8; 9:1; Miq 1:2; Zac 9:4; Mal 1:12, 14. Véase también el apéndice 1B de la Traducción del Nuevo Mundo con Referencias, WatchTower, 1987, disponible en https://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/1001060074 .

Tetragrámaton. Surge entonces la pregunta: ¿cómo se originaron estas variaciones? La respuesta es fácil de entender. Desde tiempos antiguos, el canon judío estableció que el Nombre impronunciable debía ser pronunciado como Adonai, como si estuviera escrito אֲדֹנָי en lugar de יְהוָה. Por tanto, nada era más natural para los copistas que sustituir la expresión de pronunciación permitida en lugar del Tetragrámaton, cuya pronunciación estaba prohibida." Esta explicación de Ginsburg ilustra cómo, en su opinión, debido a la tradición de no pronunciar el Nombre Divino, los copistas eligieron reemplazar el Tetragrámaton con Adonai en el texto, reflejando la práctica de recitar Adonai cada vez que aparecía יְהוָה en la lectura pública (ver Figura IV)[41].



קטז = § 115.

אדני. *Lord is one hundred and thirty-four times written so.* This Rubric distinguishes the one hundred and thirty-four passages where *Adonai* stands by itself from the three hundred and four instances in which it is combined with *Jehovah.* Of this Rubric which records all the instances in the Bible where *Adonai* stands by itself for the Tetragrammaton I collated four Lists, three in MSS. and one printed: (I) Harley 5710—11, Vol. I, fol. 57*b*, on Exod. 34 9 which I have printed; (II) Add. 15,251 in the Massoretic Appendix fol. 433*a*; (III) Halle Ochlah Ve-Ochlah I, § 151, and (IV) the printed Massorah Finalis letter א, § 85. The heading in Lists I and II is as I have printed it. In the Ochlah Ve-Ochlah, however, as well as in Jacob b. Chayim's Massorah the

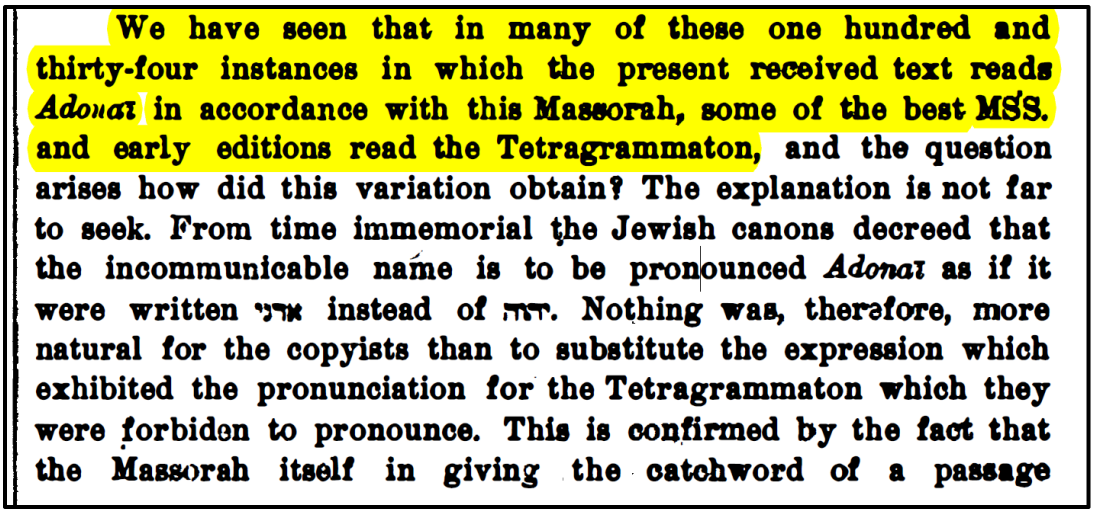
Figura III: The Massorah. Translated into English with a Critical and Exegetical Commentary, Tomo IV, página 28, Sección 115.

Ginsburg señala un aspecto interesante: en su época, algunos de los mejores manuscritos bíblicos incluían el Nombre de Dios[42], Jehová, en pasajes donde el texto masorético usa "Adonai". No obstante, esta afirmación no depende solo de su palabra, ya que existen otros elementos que la

[41] La opinión nuestra es que el proceso fue mucho más complejo, y envolvió más variables que las que el Dr. Ginsburg menciona. Unos exámenes de los mss. bíblicos del Mar muerto dejan claro que algunas de estas sustituciones ocurrieron efectivamente debido a lo que sugiere Ginsburg, una sustitución del Nombre por *Adonai* como resultado de la práctica de leer YHVH como *Adonai.* Arribamos a esa conclusión sobre la base del hecho de que algunas de esas sustituciones *que hoy aparecen en la Biblia hebrea no estaban presentes en los mss. del Mar muerto.* Eso sugiere una sustitución tardía. Sin embargo, algunas de esas sustituciones *sí están presentes en dichos mss, y de hecho aparecen en traducciones a otras lenguas.* Eso sugiere otras causas pues, en ese momento, la evidencia histórica indica que el Nombre todavía era pronunciado en juramentos, contratos, y el servicio en el Templo. Algunas de esas sustituciones, como en el caso de Gén. 18:3 y 19:20 derivan de un intento de evitar el uso del Nombre divino en un contexto que quizás fue considerado ofensivo para quienes hicieron la sustitución. Hemos provisto un apéndice al final de nuestra disertación con una tabla que registra los cambios en cada verso, y los diferentes testigos que indican que el Nombre estaba presente en el original hebreo. En este también se analiza un caso relacionado con los mss. del Mar Muerto.

[42] Antes de comenzar la actual revisión de este libro encontramos una obra que corrobora esta declaración de Ginsburg: *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus* (1776–1780), por Benjaminus Kennicott, producido en dos tomos. En esta obra Kennicott presenta las variantes textuales que él mismo encontró en su época, siglo XVIII, en mss. disponibles en bibliotecas de diferentes países de Europa. Hemos hecho un cotejo de cada una de las 134 sustituciones del Tetragrámaton por *Adonai* y encontramos sustento para ello en diversos mss. hebreos citados por Kennicott. Gracias a esta obra pudimos encontrar el Harley 7621, de la Biblioteca Britanica, que presenta la lectura *Yehovah adonai* para Génesis 19:18.

respaldan, como los targúmenes arameos de las Escrituras. Los targúmenes son traducciones de las Escrituras Hebreas al arameo, en las cuales el Tetragrámaton se representa con tres letras yod (יִיי) en lugar de las cuatro letras hebreas del Nombre Divino[43]. Por ejemplo, el manuscrito conocido como L-G Bible 4.64, que se encuentra en la Universidad de Cambridge, contiene el texto hebreo de Jeremías 51:50-51; 2 Reyes 24:18-25:4; y Jeremías 8:23-9:6, junto con el arameo del Tárgum de Jonathan. Como se puede observar en la figura V, el texto hebreo conserva las cuatro letras del Nombre Divino (YHVH), mientras que el arameo muestra las tres letras yod en cada instancia del Tetragrámaton. Esta evidencia demuestra que la sustitución del Nombre de Dios por tres letras yod es un hecho documentado y no una simple teoría. Pero, ¿por qué es relevante esto en relación con la sustitución del Nombre YHVH por la palabra "*Adonai*"?



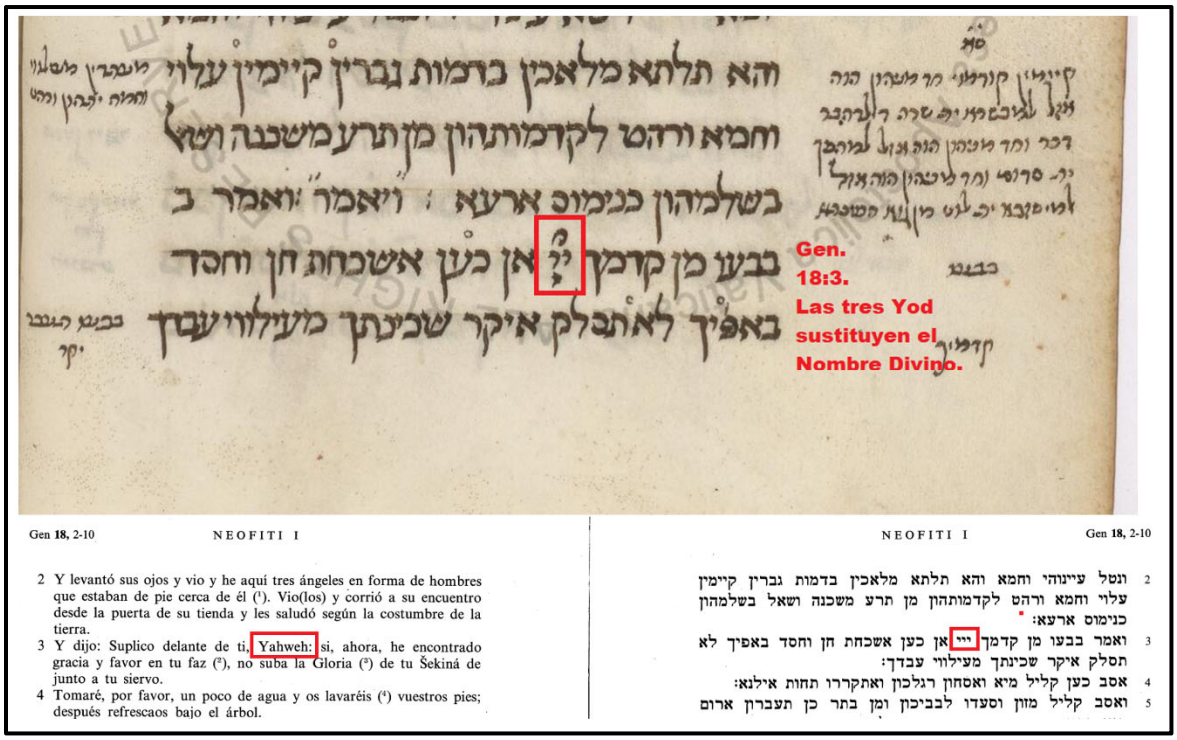
We have seen that in many of these one hundred and thirty-four instances in which the present received text reads *Adonai* in accordance with this Massorah, some of the best MSS. and early editions read the Tetragrammaton, and the question arises how did this variation obtain? The explanation is not far to seek. From time immemorial the Jewish canons decreed that the incommunicable name is to be pronounced *Adonai* as if it were written אדני instead of יהוה. Nothing was, therefore, more natural for the copyists than to substitute the expression which exhibited the pronunciation for the Tetragrammaton which they were forbiden to pronounce. This is confirmed by the fact that the Massorah itself in giving the catchword of a passage

Figura IV. The Massorah. Translated into English with a Critical and Exegetical Commentary, Tomo IV, página 28, Sección 115, (continuación).

Según Ginsburg, mientras compilaba la *Masorah*, encontró que, en 134 casos donde los *Soferim* (escribas) cambiaron el Tetragrámaton por "*Adonai*", *los mejores manuscritos conservaban el Tetragrámaton en el texto.* Si esta alteración efectivamente ocurrió, entonces debería haber evidencia en los targúmenes. Es decir, si los traductores arameos encontraron el Tetragrámaton en el texto hebreo en estos 134 pasajes, se esperaría ver tres letras yod en el tárgum correspondiente. De hecho, esta evidencia está presente en los targúmenes, y comenzaremos a analizarla para aclarar cómo la presencia del Tetragrámaton en su lugar original puede ayudarnos a comprender mejor los capítulos 18 y 19 de Génesis. El primer versículo donde se reemplazó el Tetragrámaton por "*Adonai*" en la Biblia hebrea es Génesis 18:3. ¿Qué muestra el texto arameo del tárgum aquí? Al revisar el manuscrito Neofiti.1, disponible en la Biblioteca Digital del Vaticano, encontramos la triple yod en los versículos 18:3, 27, 30, 31, 32 y 19:18, coincidiendo con la lista de Ginsburg. En la figura VI, se reproduce Génesis 18:3 del manuscrito, junto con la transcripción y traducción al español. Notamos que las tres letras yod están presentes en el texto arameo de Génesis 18:3. En esta transcripción, el traductor interpretó las tres letras yod como el Nombre Divino, "Yahweh". Esto indica que, para el traductor del hebreo al arameo, el

[43] En algunos de los targúmenes se usan las tres letras yod para representar así mismo la palabra hebrea *Elohim*. En el apéndice II, al final del libro, tratamos exhaustivamente diferentes fuentes documentales que contribuyen a determinar si realmente ocurrió un cambio en esos 134 lugares.

Tetragrámaton aparecía en lugar de "*Adonai*" en Génesis 18:3. Con este punto demostrado, continuaremos ahora con el análisis del versículo 3 de Génesis 18.



Gen 18, 2-10 NEOFITI I

2 Y levantó sus ojos y vio y he aquí tres ángeles en forma de hombres que estaban de pie cerca de él (1). Vio(los) y corrió a su encuentro desde la puerta de su tienda y les saludó según la costumbre de la tierra.
3 Y dijo: Suplico delante de ti, Yahweh: si, ahora, he encontrado gracia y favor en tu faz (2), no suba la Gloria (3) de tu Šekiná de junto a tu siervo.
4 Tomaré, por favor, un poco de agua y os lavaréis (4) vuestros pies; después refrescaos bajo el árbol.

NEOFITI I Gen 18, 2-10

2 ונטל עיינוהי וחמא והא תלתא מלאכין בדמות גברין קיימין
עלוי וחמא ורהט לקדמותהון מן תרע משכנה ושאל בשלמהון
כנימוס ארעא׃
3 ואמר בבעו מן קדמך יי׳ אן כען אשכחת חן וחסד באפיך לא
תסלק איקר שכינתך מעילוי עבדך׃
4 אסב כען קליל מיא ואסחון רגלכון ואתקררו תחות אילנא׃
5 ואסב קליל מזון וסעדו לבביכון ומן בתר כן תעברון ארום

Figura V. Génesis 18:3 en el texto arameo del Tárgum de Neofiti.1. Transcripción del texto debajo con una traducción al español a la Izquierda[45]. Observe el Nombre Yahweh al traducir las tres letras yod del texto arameo

Al leer el versículo con el Nombre de Dios incluido, leemos lo siguiente: "Entonces dijo: 'Ah, *Jehová*, si he hallado favor a *tus* (2da persona singular) ojos, *sírvete* (2da persona singular) no pasar de largo a *tu* (2da persona singular) siervo. Que se traiga un poco de agua, por favor, y *se les* (2da persona plural) tiene que lavar los pies. Entonces *recuéstense* (2da persona plural) debajo del árbol. Y permítaseme traer un pedazo de pan, y *refresquen* (2da persona plural) *sus* corazones (2da persona plural). Después de eso *pueden* pasar (2da persona plural) adelante, porque por eso han pasado por este camino a donde su siervo'. A lo cual *dijeron* (3ra persona plural): 'Está bien. Puedes hacer tal como has hablado'" (Traducción del Nuevo Mundo con Referencias, 1987).

Al observar las formas gramaticales en el texto hebreo, es posible identificar algunos puntos interesantes:

1. Abrahán se dirige a estos visitantes usando el Nombre *Jehová*, pero *en segunda persona singular*, lo cual indica que en ese momento parece estar refiriéndose solo a uno de ellos[46], a pesar de que hay tres hombres presentes.

[45] Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana. Tomo I, Génesis. Alejandro Díez Macho, 1968.
[46] Algunos explican este hecho afirmando que solo uno de los "hombres" es Jehová mismo, o el Ángel de Jehová, el Señor Jesucristo, la segunda persona de la Trinidad. Se basan especialmente en el versículo 22 que parece indicar que solo uno de los "hombres" era Jehová. Veremos que dicha conclusión pasa por alto el contexto que se haya en el capítulo 19 y que en realidad los tres "hombres" representaron directamente a Jehová como sus mensajeros, y fueron llamados por el Nombre de Jehová.

2. Aunque inicialmente usa la segunda persona singular al hablar con Jehová, luego *cambia a la segunda persona plural para dirigirse a los tres "hombres".* Esto sugiere que Abrahán está consciente de no solo uno, sino todos los "hombres" representan a Dios.
3. Aunque aparentemente solo uno de estos visitantes responde diciendo "Está bien. Puedes hacer tal como has hablado", el texto hebreo usa *un verbo en tercera persona plural*, dando a entender que *uno de ellos habló en representación de los tres.*
4. Este cambio en las personas gramaticales, que alterna entre singular y plural, puede resultarnos familiar si recordamos los conceptos semitas de *Malaj* y *Shaliaḥ*. Estos cambios reflejan características culturales semitas, en las que un emisario o representante *puede hablar y actuar en nombre de otros como si fuera uno solo con ellos.* No es sorprendente, entonces, que Abrahán comience utilizando el Nombre de Dios y la segunda persona singular, para luego cambiar al plural. A lo largo de la conversación, este cambio de plural a singular se repite, *mostrando que los tres "hombres" actúan como una unidad*[47] *funcional de representación*[48]

Es importante notar que Abrahán, al recibir a estos "tres hombres", les ofreció comida y un lugar para descansar a fin de que renovaran sus fuerzas. Esto plantea una pregunta interesante: ¿realmente pensaba Abrahán que Dios necesita recuperar fuerzas como lo hace un ser humano, a través de alimentos y descanso? Este hecho sugiere claramente que Abrahán entendía que los visitantes *eran seres humanos*[49]*, sujetos a necesidades como el descanso y el alimento, lo cual no aplicaría al Dios Todopoderoso*. Sin embargo, Abrahán también llegó a la conclusión de que estos visitantes representaban a Jehová, y debido a su comprensión cultural, se dirigió a ellos como si fueran el propio Jehová (véase Isaías 40:26, 28-31). Esta combinación de acciones y percepción nos muestra cómo Abrahán, familiarizado con la costumbre semita de representación, usó una referencia directa al Nombre de Dios , reconociendo en ellos una manifestación de Su autoridad sin confundirse sobre la naturaleza divina misma.

brahán prepara con dedicación alimentos para sus visitantes, y estos aceptan y comen lo que él les ofrece (versículos 6-8). En el pasaje, notamos nuevamente un cambio en la persona gramatical que se emplea. Primero, se usa la tercera persona del plural, pero luego cambia al singular, y los ángeles pasan a hablar en primera persona singular, lo que sugiere que funcionan como una unidad representativa de Jehová.

---

[47] Algunos círculos trinitarios ven en esto una indicación de que en realidad tenemos tres personas divinas, sin embargo, el hecho de que la Biblia diga abiertamente que **el Padre jamás ha sido visto** es un escollo contra esa interpretación.

[48] Podemos definir "una unidad funcional de representación" como la representación realizada por varios individuos en nombre de uno o más individuos. Dentro de esa unidad cada uno de ellos funciona como representante de quien les ha enviado y puede intervenir para ser la "voz" del representado. En este caso, aunque en un momento dado uno de los "hombres" es quien se expresa, los verbos pueden ir del singular al plural y viceversa, ***porque todos representan por igual a quien les ha enviado.***

[49] Prueba de que estos representantes divinos se veían como seres humanos, sin ningún elemento visual que delatara el hecho de que eran ángeles, está en el hecho de que los habitantes de Sodoma los vieron como *hombres*, no como embajadores celestiales. Por otro lado, cuando Abrahán les ofreció comida la Biblia dice que ellos **comieron**. Esa es una prueba evidente de que ninguno de ellos se presentó con la apariencia de un ser celestial, glorioso, sino la de un humano común (compárese con Lucas 24:39; Hebreos 13:2)

Figura VI. Parte de un mss. que tiene el texto hebreo de Jeremías 51:50-51; 2 Kings 24:18-25:4; Jeremías 8:23-9:6, con el llamado Tárgum de Jonathan después de cada verso hebreo. Los cuadros rojos encierran el Tetragrámaton hebreo, mientras que los cuadros verdes encierran las tres letras yod, a veces con la preposición Dálet delante de ellas, para representar el Nombre en arameo.[51]

[51] Puede verse el mss. completo en línea visitando https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-LG-BIBLE-00004-

Dice el relato: "Ahora *ellos le dijeron* (tercera persona plural): '¿Dónde está Sara, tu esposa?'. A lo cual *él* (Abrahán, tercera persona singular) dijo: 'Aquí en la tienda'. Entonces *continuó él* (el ángel que hablaba en representación, tercera persona singular): 'De seguro *volveré* (primera persona singular) a ti el año próximo por este tiempo, y, ¡mira!, Sara, tu esposa, tendrá un hijo'" (versículos 9 y 10, TNM Ref.). La conversación sigue en los versículos 10-15 en primera persona singular, identificándose a Jehová como quien dialoga con Abrahán y Sara.

Posteriormente, el texto menciona: "Más tarde los hombres se levantaron de allí y miraron abajo hacia Sodoma, y Abrahán iba andando con ellos para acompañarlos. Y Jehová dijo: '¿Estoy yo manteniendo encubierto de Abrahán lo que voy a hacer? Pues Abrahán de seguro llegará a ser una nación grande y poderosa, y todas las naciones de la tierra tendrán que bendecirse por medio de él. Porque he llegado a conocerlo a fin de que dé mandato a sus hijos y a su casa después de él, de modo que verdaderamente guarden el camino de Jehová para hacer justicia y juicio; a fin de que Jehová ciertamente haga venir sobre Abrahán lo que ha hablado acerca de él'. Por consiguiente, Jehová dijo: 'El clamor de queja acerca de Sodoma y Gomorra es ciertamente fuerte, y su pecado es ciertamente muy grave. *Estoy completamente resuelto a bajar* para ver si obran del todo conforme al clamor que acerca de ello ha llegado a mí, y, si no, podré llegar a saberlo'. Entonces *los hombres se volvieron de allí y procedieron a irse* a Sodoma; *pero en cuanto a Jehová, él todavía estaba de pie delante de Abrahán*" (TNM Ref.). Este pasaje muestra cómo los ángeles, aunque se presentan como hombres, actúan en representación de Jehová, cambiando de manera fluida entre las personas gramaticales, lo que enfatiza su papel como representantes directos de Dios en la conversación con Abrahán.

Este relato es realmente interesante. Jehová le comunica a Abrahán que ha recibido un clamor fuerte contra los habitantes de Sodoma y Gomorra (compárese con 2 Pedro 2:8). Él manifiesta su resolución de bajar (utiliza la primera persona, lo que sugiere que lo haría *personalmente*[54]), es decir, ir a la ciudad para verificar la situación antes de tomar alguna acción. Sin embargo, en el relato, no descienden los tres hombres, sino solo dos, y uno de ellos es identificado claramente como Jehová, permaneciendo de pie ante Abrahán. A primera vista, esto podría interpretarse como una prueba de que solo uno de estos tres hombres es en realidad Jehová, o el Ángel de Jehová, es decir, el Señor Jesucristo. No obstante, si uno se limita a analizar el pasaje hasta este punto, podría llegar a esta conclusión de manera superficial. Sin embargo, es crucial que tengamos en cuenta que nuestra intención es analizar no solo el capítulo 18, sino también el 19, que nos proporcionará elementos clave que suelen ser pasados por alto por aquellos que creen que únicamente uno de los ángeles es llamado "Jehová" en este pasaje. Por tanto, el siguiente paso es considerar un detalle importante que nos ofrece el pasaje de Génesis 18:20-22. Este versículo nos ofrece una pista crucial que puede ayudarnos a comprender mejor la situación.

En Génesis 18:20-22 se menciona lo siguiente: "Por consiguiente, Jehová dijo: 'El clamor de queja acerca de Sodoma y Gomorra es ciertamente fuerte, y su pecado es ciertamente muy grave.

---

[54] Este es un aspecto que llama la atención. El Ángel que más adelante es identificado como si fuera Jehová afirma "*estoy* completamente resuelto a bajar para ver si obran del todo conforme al clamor que acerca de ello ha llegado a mí." Sin embargo, inmediatamente se nos dice que *dos de los ángeles bajaron y el que era llamado "Jehová" permaneció con Abrahán*. Entonces, ¿cómo es que él dice que bajaría él mismo a Sodoma y Gomorra? Esta aparente contradicción se explica al aplicar lo que hemos aprendido acerca del *Shaliaḥ* y el *Malaj*.

Estoy completamente resuelto a bajar para ver si obran del todo conforme al clamor que acerca de ello ha llegado a mí, y, si no, podré llegar a saberlo.' Entonces *los hombres se volvieron de allí y procedieron a irse a Sodoma; pero en cuanto a Jehová, él todavía estaba de pie delante de Abrahán.*" En este pasaje, Jehová es quien dice: "Estoy completamente resuelto a bajar". Sin embargo, *la acción de bajar a Sodoma es realizada por los otros dos "hombres", es decir, por los dos ángeles que no se quedaron con Abrahán*. Este cambio en la acción muestra que, *aunque Jehová habla en primera persona, los ángeles actúan como sus representantes, cumpliendo su misión de ir a Sodoma.*

Este fenómeno sugiere que mientras uno de los ángeles actuó como Jehová de manera representativa en la conversación con Abrahán, *los otros dos también actuaron en nombre de Jehová, bajando a Sodoma como sus agentes.* ¿Tenemos más evidencia que respalde esta interpretación? El capítulo 19 proporciona información adicional que refuerza esta conclusión. La conversación entre Abrahán y Jehová continúa, y Abrahán, preocupado por la seguridad de su sobrino Lot, comienza a interceder ante Dios de manera muy cautelosa. Este diálogo muestra la paciencia y la disposición de Jehová para escuchar las súplicas de su amigo, lo que destaca la relación cercana y respetuosa entre ambos.

Antes de continuar con el análisis del capítulo 19, es importante corroborar lo que mencionamos anteriormente sobre la triple yod en los Tárgumes, que aparece en los versículos 3 (ya demostrado), 27, 30 y 31[55]. La triple yod, en estos pasajes, indica que en la lectura original se encontraba el Tetragrámaton, lo que es esencial para entender el contexto del capítulo 18. A continuación, se presenta el versículo 27 del manuscrito que hemos estado analizando, donde se puede observar la triple yod. En armonía con el criterio de Ginsburg, sobre la sustitución del Tetragrámaton, este versículo también contiene las triple yod para representar el nombre divino, lo que confirma que la palabra *Adonai* fue una sustitución hecha por los *Soferim*. Este detalle será crucial al considerar el capítulo 19, ya que nos ayudará a comprender mejor el tratamiento y la transmisión del nombre de Dios en estos textos.

Ahora consideremos los versículos 30, 31 y 32, según se presentan en la figura VII. En la página 32 recto, líneas 3, 6 y 9, se muestra la aparición sucesiva de la triple yod en estos versículos, los cuales representan la lectura original con el Tetragrámaton. Como se puede observar, la afirmación de que los *Soferim* cambiaron el Nombre de Dios por la palabra *Adonai* en estos versículos, al igual que en los 134 lugares restantes, es completamente cierta. No solo tenemos el testimonio de Ginsburg, y de mss. hebreos donde se encuntra el Tetragrámaton, sino que también, al traducir el texto hebreo al arameo, los traductores utilizaron consistentemente la triple yod en los pasajes que hemos analizado. Esto demuestra que vieron el Tetragrámaton en estos versículos. Este detalle es de suma importancia, ya que juega un papel esencial en el correcto entendimiento del fenómeno del *Malaj* (el ángel) y de la Shaliaḥ (el enviado) en estos dos capítulos. Como veremos a continuación, el uso de los tres yods en estos pasajes confirma que el Tetragrámaton estaba

[55] Adicionalmente a la prueba presentada por los targúmenes arameos, hay diversos mss. hebreos que respaldan la lectura de "*Jehová*" en vez de "*Adonai*" en estos versos. Para una consideración de los mismos localice estos versos en la tabla que mostramos en el apéndice I, al final de nuestra disertación. Esto respalda lo dicho por Ginsburg sobre el hecho de que en estos mss. "el Tetragrámaton se encuentra en los mejores mss."

presente originalmente, y proporciona una clave para interpretar correctamente el rol de los agentes divinos y cómo fueron percibidos en la cultura semítica.

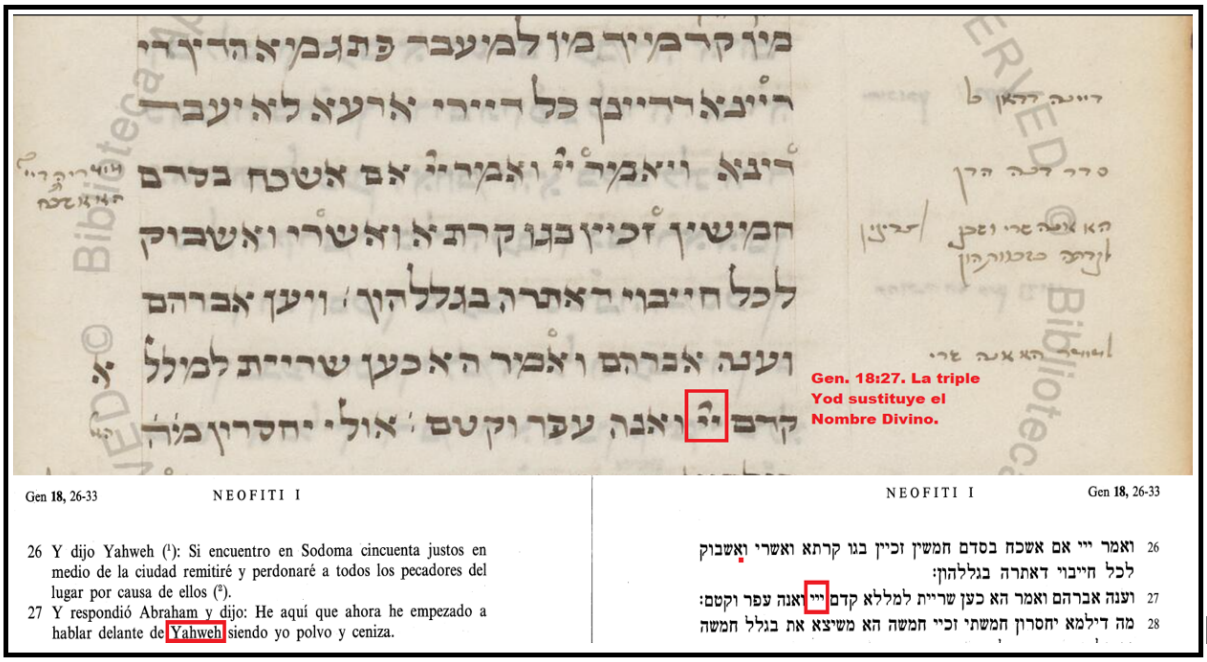


Figura VII. Génesis 18:27 en el Ms. Neofiti.1 mostrando el Nombre de Dios[58]. Transcripción del pasaje y traducción al español mostrando el Nombre de Dios con la pronunciación Yahweh.

Capítulo 19 de Génesis: El desenlace de un drama

"Los dos ángeles llegaron a Sodoma al anochecer. Lot estaba sentado junto a la puerta de Sodoma, y al verlos se levantó Lot para recibirlos postrándose[59] a tierra." (Génesis 19:1) El relato del capítulo 19 comienza con una clara identificación de que dos de los "*hombres*" que hablaron con Abrahán están actuando como *Malaj* (mensajeros), es decir, *ángeles*[60]. Esto refuerza la idea de que el número de tres no constituye una prueba de una deidad trina, sino que subraya que, en este contexto, Dios actúa a través de representantes. Esto ha sido un tema recurrente en nuestra

[58] Todos los versículos aparecen en la página 31 recto, línea 3.

[59] Algunos han usado Génesis 18:2 para intentar probar que al menos uno de los "hombres" que vio Abrahán era un ser Divino, la segunda persona de la Trinidad. La razón para ello es que se dice que Abrahán se inclinó a tierra ante estos forasteros. La palabra hebrea usada en ese pasaje es la misma que se usa en Génesis 22:5 para describir la adoración dirigida a Dios, por parte de Abrahán y su hijo. La Septuaginta tradujo del hebreo al griego con el término *Proskuneo*, que también puede tener el sentido de adoración. Sin embargo, dicho punto de vista se escolla en Gén. 19:1 pues este usa exactamente la misma palabra para la acción de Lot, un hombre fiel, pero esta vez la acción va dirigida a seres que son claramente identificados como ángeles (es decir mensajeros, sean humanos o espirituales). Esta es otra prueba de la importancia de entender bien el contexto semítico del Antiguo Testamento. Ambas palabras *Javah* y *Proskuneo* puede indicar adoración, pero también pueden indicar la acción de honrar a otra persona, rendir homenaje. Esta última definición muestra que debemos tener en consideración el contexto semítico antes de llegar a conclusiones precipitadas, pues pueden llevarnos a errores de interpretación. Por otra parte, Génesis 23:7, muestra a Abrahán haciendo la misma acción a los hijos de Het.

[60] Por supuesto, es perfectamente posible que el uso de Malaj aquí indique más bien la ***función*** de esos hombres, es decir mensajeros, que su naturaleza personal.

discusión sobre la cultura semítica, donde la figura del ángel o mensajero tiene un rol de intermediario, representando a Dios de manera oficial y digna.

Al dirigirse a los "hombres" para ofrecerles hospitalidad, Lot utiliza un término clave, *Adonai* (Hebreo: אֲדֹנָי), para referirse a ellos: "Y les dijo: 'He aquí, señores míos (Heb. *Adonai*), venid, por favor, a la casa de vuestro siervo; pasad la noche y lavaos vuestros pies. Por la mañana os levantaréis temprano y seguiréis vuestro camino.' Pero ellos respondieron: 'No, sino que pasaremos la noche en la calle.'" (Génesis 19:2). Aquí, Lot se dirige a los dos "*hombres*" usando la palabra *Adonai*[61], que usualmente se traduce como "*Señor*" o "*Dueño*". Este uso no implica una afirmación directa de divinidad, sino más bien el reconocimiento del rol representativo de estos mensajeros, actuando en nombre de Dios. Este pasaje es crucial, ya que no solo refuerza la comprensión de que Dios actúa a través de representantes, sino también porque muestra cómo la cultura semítica entendía la autoridad delegada, algo que es consistente con lo que hemos discutido sobre el concepto de *Malaj* y *Shaliaḥ*.

A diferencia de los pasajes de Génesis 18:3, 27, 30-32, donde la traducción al arameo presenta la triple yod como representación del Tetragrámaton, en Génesis 19:2 no encontramos esta triple yod. En su lugar, se utiliza la palabra רִבּוֹנַי (Arameo: *Ribonai*), que es el plural de mi Señor, es decir, "mis Señores". Este uso del plural, junto con los verbos en plural que acompañan a Adonai, constituye un argumento sólido para entender que Lot se está dirigiendo a estos visitantes con un título de respeto, en lugar de estar refiriéndose directamente al Tetragrámaton.

Además, el uso de Ribonai es clave para comprender el contexto. En este caso, la ausencia de la triple yod en este pasaje en el texto arameo refuerza la idea de que Lot no está utilizando el Tetragrámaton. De hecho, Ginsburg no incluye este pasaje entre los 134 pasajes alterados por los Soferim, lo que refuerza aún más la interpretación de que Ribonai es simplemente un título de respeto. En cuanto a la captura del texto arameo del Tárgum Neofiti en Génesis 19:2, podemos ver claramente la palabra Ribonai, que se traduce como "señores míos " en español. Esto establece que, aunque Lot muestra un gran respeto hacia los dos visitantes, no está implicando que sean representaciones directas de Jehová, sino que está usando una forma de cortesía adecuada para con ellos como extranjeros. Con este punto aclarado, podemos continuar con nuestro análisis, considerando cómo estas distinciones impactan nuestra comprensión de los eventos narrados en Génesis 19.

---

[61] ¿Usó Lot verdaderamente este título Divino para los mensajeros incluso sin reconocer que estos eran representantes de Jehová? La opinión del autor es que no. Algunas de las razones son: tanto la LXX como la Peshitta siriaca utilizan aquí la Palabra para *Señores*, en plural, quizás reflejando la lectura original. Esa diferencia puede deberse a la intención de los Escribas masoretas, quienes crearon el sistema vocálico hebreo, para indicar que en este caso el uso de la palabra *Adonai* es de manera profana, no sagrada, y marcar esa diferencia. Es conocido que los masoretas hicieron una diferencia en la vocalización de la última sílaba de la palabra אדני cuando la usaban como término sagrado, cuando era usado para Dios mismo y como término común, usado para los seres humanos. Siempre que אדני era usado para los seres humanos, la última sílaba se vocalizaba con una "a" corta, conocida como una *patáj.* Sin embargo, cuando la palabra era usada como un calificativo de Dios la última sílaba se vocalizaba conuna "a" larga, una Qamatz. Aunque es no podemos saber con exactitud si dicha diferenciación, en el texto masorético, fue conocida en el tiempo de Abrahán, lo cierto es que en el texto arameo de los targúmenes no hay la triple yod que sí está presente en los demás textos bajo consideración. Tampoco hay mss. hebreo alguno que indique la presencia del Tetragrámaton en este caso.

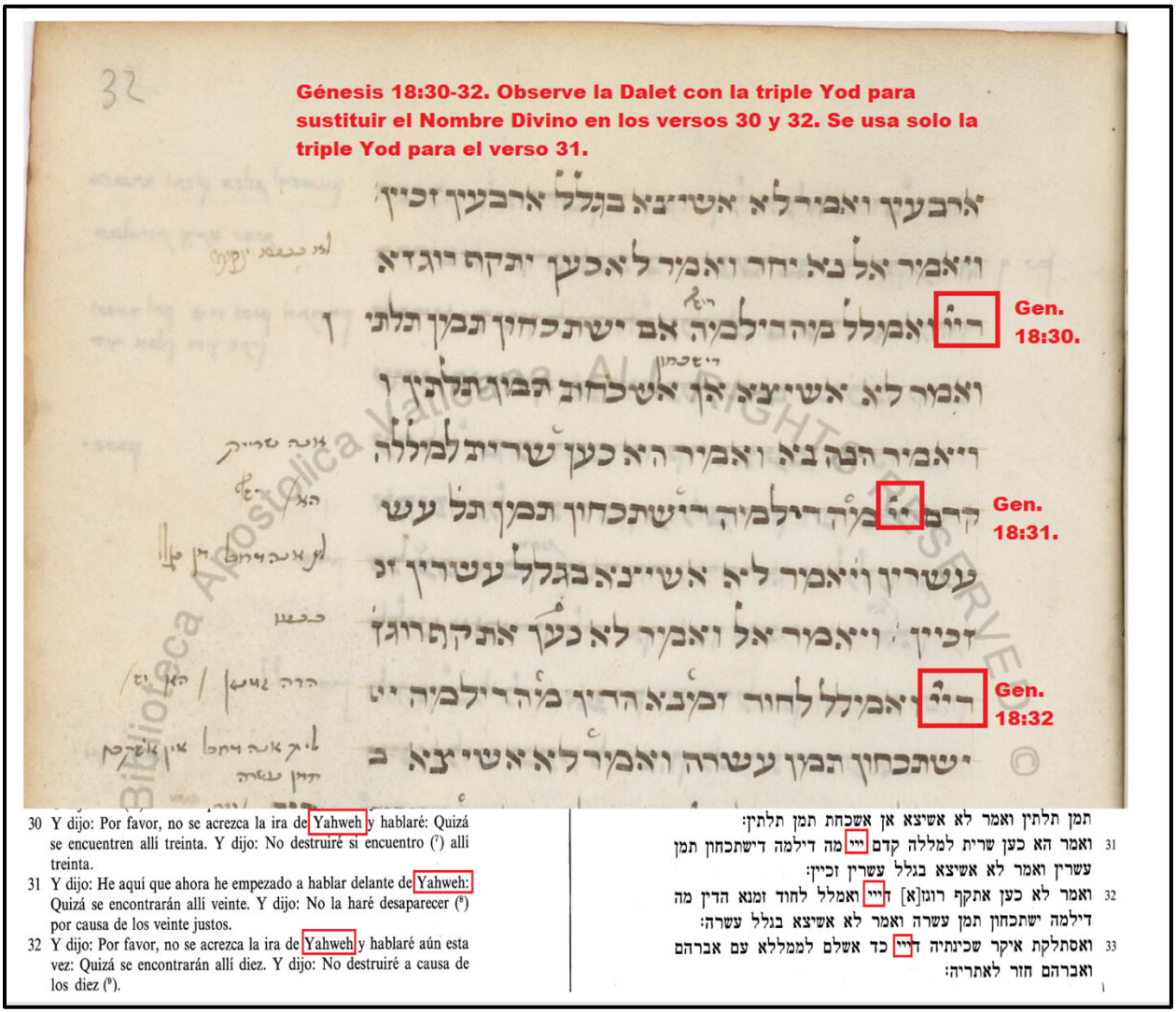
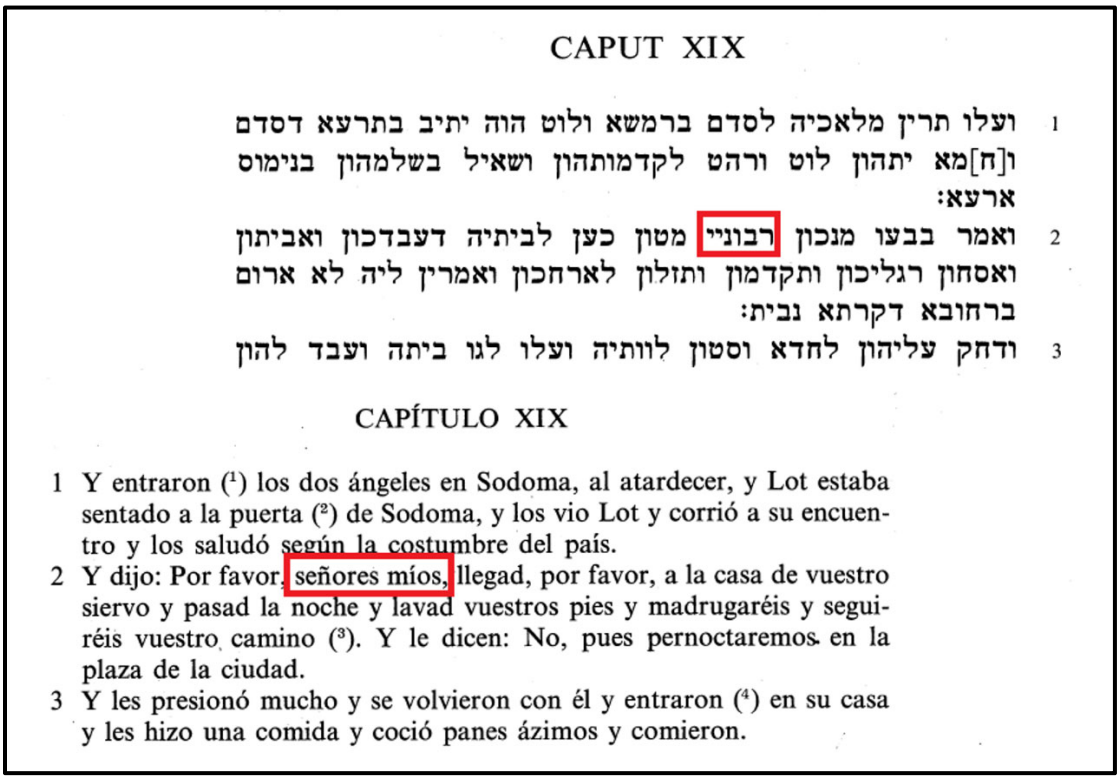


Figura VIII. Génesis 18:30, 31 y 32 mostrando la triple Yod en el ms. Neofiti.1 para la lectura original del Tetragrámaton.

En el versículo tres, vemos nuevamente a estos mensajeros como individuos que, al igual que seres humanos, *pueden comer y descansar*. Siguiendo el ejemplo de su tío Abrahán, Lot también les prepara comida, y los ángeles comen. Sin embargo, la escena toma un giro sombrío cuando los hombres de la ciudad intentan forzar la entrada donde estan los ángeles (mensajeros) para cometer actos de violencia sexual contra ellos. Ante esta amenaza, los ángeles intervienen y rescatan a Lot de manos de estos malvados. Lo que sigue aporta claridad al concepto de *Malaj* (mensajero) y *Shaliaḥ* (representante) que hemos venido analizando: "Y a los hombres que estaban junto a la puerta de la casa, los hirieron con ceguera[65], desde el menor hasta el mayor, de modo que se

[65] Aquí tenemos un dato que pudiera indicar que estos hombres son en realidad seres angelicales, hijos de Dios celestiales. Por supuesto se pudiera argüir también que actuaron como Moisés lo hizo, con el respaldo del poder de Dios, aun siendo seres humanos. Nuestra opinión es que son seres celestiales, no mensajeros humanos.

fatigaban por hallar la puerta. Aquellos hombres dijeron a Lot: —¿Tienes aquí a alguien más? Yernos, hijos, hijas; cualquiera que tengas en la ciudad, sácalos de este lugar. Porque vamos a destruir este lugar, por cuanto el clamor de ellos ha llegado a ser grande delante de Jehovah. Por eso Jehovah *nos ha enviado para destruirlo*" (Génesis 19:11-13).



CAPUT XIX

1 ועלו תרין מלאכיה לסדם ברמשא ולוט הוה יתיב בתרעא דסדם
ו[ח]מא יתהון לוט ורהט לקדמותהון ושאיל בשלמהון בנימוס
ארעא:
2 ואמר בבעו מנכון רבוניי מטון כען לביתיה דעבדכון ואביתון
ואסחון רגליכון ותקדמון ותזלון לארחכון ואמרין ליה לא ארום
ברחובא דקרתא נבית:
3 ודחק עליהון לחדא וסטון לוותיה ועלו לגו ביתה ועבד להון

CAPÍTULO XIX

1 Y entraron (1) los dos ángeles en Sodoma, al atardecer, y Lot estaba sentado a la puerta (2) de Sodoma, y los vio Lot y corrió a su encuentro y los saludó según la costumbre del país.
2 Y dijo: Por favor, señores míos, llegad, por favor, a la casa de vuestro siervo y pasad la noche y lavad vuestros pies y madrugaréis y seguiréis vuestro camino (3). Y le dicen: No, pues pernoctaremos en la plaza de la ciudad.
3 Y les presionó mucho y se volvieron con él y entraron (4) en su casa y les hizo una comida y coció panes ázimos y comieron.

Figura IX. Génesis 19:2 en el tárgum arameo. La triple yod que representa el Nombre de Jehová no aparece en el texto arameo. La palabra *Ribonai*[68] es traducida por "Señores míos", lo cual refuerza el hecho de que la lectura original del texto, en hebreo fue *Adonai.*

En este pasaje, llama la atención que *los ángeles actúan con autoridad plena y poder divino*. Para proteger a Lot, no dudan en emplear este poder, cegando a los hombres de la ciudad para que no logren encontrar la puerta de su casa. Este acto *no solo revela su capacidad de intervenir milagrosamente, sino que también demuestra su autoridad como representantes de Jehová*. Este despliegue de poder, sin duda, debió haber convencido a Lot de que *estaba en presencia de mensajeros de Jehová con plena autoridad y respaldo divino.*

Este versículo refuerza la idea de que este capítulo es crucial para comprender los conceptos de *Malaj* (mensajero) y *Shaliaḥ* (representante). En Génesis 19:14, leemos: "Entonces salió Lot y habló a sus yernos, los que habían de casarse con sus hijas, y les dijo: —¡Levantaos, salid de este lugar, porque *Jehovah va a destruir* la ciudad! Pero a sus yernos les pareció que bromeaba." ¿Por qué atribuye Lot la destrucción de la ciudad *a Jehová*, cuando los ángeles habían dicho previamente "*Vamos a destruir este lugar*"? La respuesta es sencilla: Lot comprendía los conceptos semitas de *Malaj* y *Shaliaḥ*. Él sabía que, aunque *los ángeles llevarían a cabo la*

[68] Ribonai es singular, mi señor. Es posible que el traductor haya usado el plural por concordancia gramtical.

destrucción, al representar a Jehová, era como si el mismo Jehová estuviera realizando la acción a través de ellos. Por eso, en lugar de explicar que Dios estaba actuando mediante sus mensajeros, Lot le atribuye la acción directamente a Jehová, un fenómeno similar a lo que ya hemos examinado en el análisis de los textos de Mateo y Marcos. Lo que sigue en el relato añade aún más claridad a esta idea. Invitamos al lector a prestar especial atención a los próximos versículos para seguir el desarrollo de este argumento y no perder de vista los detalles clave.

En Génesis 19:15-17, observamos *a los ángeles* urgir a Lot para que escape de la ciudad antes de su destrucción: "Y al rayar el alba, los ángeles apremiaban a Lot, diciéndole: —¡Levántate, toma a tu mujer y a tus dos hijas que están aquí, para que no seas destruido con el castigo de la ciudad! Cuando se detenía, los hombres tomaron su mano, la mano de su mujer y las manos de sus dos hijas, por la misericordia de Jehovah para con él. Lo sacaron y lo pusieron fuera de la ciudad. Y después de haberlos sacado fuera, le dijeron: —¡Escapa por tu vida! No mires atrás, ni te detengas en toda esta llanura. Escapa a la montaña, no sea que perezcas" (Génesis 19:15-17). En el hebreo original, los verbos "*tomaron*" y "sacaron" están en tercera persona plural, confirmando que ambos ángeles participaron activamente en llevar a Lot y su familia fuera de la ciudad.

Luego, en Génesis 19:18, se registra un intercambio inesperado que ilumina aún más el uso de los conceptos de representación (*Malaj*) y agencia (*Shaliaḥ*) en la cultura semita. Lot se dirige a los ángeles con una solicitud: "Lot le dijo: —¡Por favor, no, *señor mío*!" (Génesis 19:18 RVA). Este versículo es notable porque en la Masora judía figura entre los pasajes en los que los escribas (*Soferim*) sustituyeron el Tetragrámaton (el Nombre de Dios) por la palabra *Adonai*. Así, Lot usó el Nombre de Dios en su súplica, como sugieren varios estudios textuales.

En el manuscrito del Tárgum Neofiti.1, custodiado en la Biblioteca Vaticana, encontramos en Génesis 19:18 la triple yod, un símbolo arameo utilizado para representar el Nombre divino. Este detalle indica que, al traducir al arameo, los traductores encontraron el Tetragrámaton en el texto hebreo original. La figura siguiente muestra dicha aparición en el manuscrito, junto con una transcripción y traducción al español, empleando la pronunciación *Yahweh*. Esto confirma que Lot se dirigió a los ángeles usando el Nombre de Jehová, lo cual refuerza la idea de que estos mensajeros estaban actuando *como representantes directos de Jehová* en la destrucción de Sodoma y Gomorra.La observación de Ginsburg acerca de la presencia del Nombre divino en los 134 lugares donde la Masora indica una sustitución por Adonai se confirma en Génesis 19:18[70]. Esta ocurrencia,[71] en el texto, del Nombre de Dios tiene una relevancia significativa en este contexto.

---

[70] Pudimos encontrar un mss. hebreo que contiene el Tetragrámaton en este verso. Nos referimos al MS 7621 de la colección Harley en la Biblioteca Británica. Solicitamos una copia de la página con este verso en formato digital a dicha biblioteca. Antes de la publicación oficial del manuscrito de este libro hemos podido comprar el folio del Harley 7621 que contiene este pasaje y corroborar que efectivamente, el Nombre Divino, el Tetragrámaton, aparece en este. Hemos hecho disponible esta página en el Apéndice I. Normalmente se puede visitar el manuscrito en línea en el sitio Web de la Biblioteca en el vínculo que aquí proveemos para el uso del lector en internet: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_5706 Desafortunadamente, debido a un ciberataque que ha recibido la biblioteca, no puede ser accedido actualmente en línea.

[71] *Onkelos on the Thorah. Understanding the Bible Text, Genesis*, por Israel Drazin and Stanley M. Wagner dice en una nota acerca del Tetragrámaton en este texto: "Señor. Las opiniones difieren acerca de si "Señor" en este verso aplica a Dios o a los huéspedes de Lot. La mayoría de los textos de Onkelos *tienen el Tetragrámaton para identificar "Señor" como Dios*." Adicionalmente la *Rabbinic Reference Bible, The Connection between Tanach and Tradition*, de la editorial Braughler Books dice sobre este verso, en su nota 6: "Per *Mashorah*: Soferim altered *Hashem* to

Para entenderlo mejor, analicemos la frase anterior usando el Nombre divino en ella. El texto hebreo literalmente dice: "Y Lot les dijo a ellos: 'Por favor, no, Jehová.[72]'" La palabra traducida como "*a ellos*" es אֲלֵהֶם (Alejem), cuyo sufijo *en tercera persona plural* muestra que Lot no se dirige a Jehová directamente, sino a *ambos* ángeles[73].

Este uso del pronombre plural revela que, al emplear el Nombre divino, Lot está consciente de que *estos ángeles son representantes de Jehová*. Así, en línea con la costumbre semita de atribuir al mensajero la identidad del remitente, Lot llama a los ángeles "Jehová." Esta práctica se entiende bajo el concepto de representación (*Malaj* o *Shaliaḥ*) que permite que el enviado hable o actúe en nombre de quien lo envió, siendo tratado como si fuera el remitente mismo. En este caso, Lot identifica a los ángeles con Jehová sin confundirlos con Él, mostrando una comprensión clara de su función como agentes divinos y subrayando el rol de estos mensajeros en la narrativa.

¿Significa esto que Lot consideraba que estos ángeles eran parte de una deidad plural? Evidentemente no. La Biblia los identifica claramente como ángeles, quienes, al hablar con Lot, explican que Jehová los ha enviado para destruir la ciudad. Esto se refleja en las palabras de Lot a sus yernos, a quienes declara: "*Jehová* va a destruir la ciudad", *sin mencionar en absoluto a los ángeles*. Por lo tanto, cuando Lot utiliza el Nombre de Jehová al dirigirse a los ángeles, no lo hace porque crea que forman parte de una deidad plural. Más bien, en armonía con las prácticas culturales semíticas de la época, emplea el Nombre de Jehová debido a que ellos actúan como sus representantes directos[74]. Esta práctica es un ejemplo de los conceptos semíticos de *Malaj* y *Shaliaḥ*, que hemos venido analizando.

Si el lector ha seguido nuestra sugerencia de leer con atención los capítulos 18 y 19 de Génesis, habrá notado un detalle clave: *no hay evidencia de que el "hombre" que permaneció delante de Abrahán haya ido a Sodoma en ningún momento*. A pesar de que el relato dice que "Jehová se quedó delante de Abrahán", en el capítulo 19 *vemos que los ángeles son referidos utilizando el Nombre de Jehová, aunque ese otro "hombre" no está con ellos.* ¿Qué nos enseña esto? Que los tres "hombres" mencionados en Génesis 18 *son llamados de manera indistinta por el Nombre de*

Adonai." (Por Masora: Los Soferim alteraron Hashem (el Tetragrámaton) a Adonai. Esta edición de la Biblia hebrea contiene la misma nota en los 134 lugares donde los Soferim realizaron este cambio. Un elemento adicional es la presencia en la masora de algunos mss. hebreos de una nota sobre la palabra *Adonai* que lee "קדש", es decir "sagrado", indicando así que el término *Adonai* reviste un carácter sagrado debido a que es una invocación a Dios. El libro The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia, por Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt y Timothy G. Crawford dice sobre este término de la Masorah: "Sagrado, Santo, el lenguaje sagrado (Hebreo)." Esta nota en la Masorah ha sido recogida en la Biblia impresa *Biblia Hebraica Ad Optimas Editiones. Imprimis Everardi Van Der Hooght*, 1889. Este fenómeno puede reflejar el entendimiento también de que originalmente el Tetragrámaton estaba en este verso.

[72] La traducción The Scriptures, por The Institute for Scripture Research Traduce usando el Tetragrámaton en este versículo, "And Lot said to *them*, "Oh no, יהוה! " (Y lot dijo *a ellos*, Oh no, יהוה!)

[73] Un caso similar a este lo encontramos en Juan 20:28 donde el pronombre personal αὐτῷ es decir "a él" indica que Tomás está dirigiéndose directamente a Jesús. Una consideración de este pasaje a la luz del concepto de representación semítico contribuye a una perspectiva mejor contextualizada, tanto desde el punto de vista literario (contexto inmediato), como del contexto cultural. Se trata este caso particular, del Nuevo Testamento, en el apéndice II de este libro.

[74] La nota a pie de página en el verso 19 de la NET Bible dice: "El segundo sufijo pronominal de la segunda persona es singular en este verso (note "***tus*** ojos", "***tú*** has hecho grande", y "***tú*** has actuado"). Verso 18 parece indicar que Lot se dirige a los ángeles, pero el uso del singular *y el uso del nombre divino "Señor" (Adonai) en v. 18b sugiere que él estaba hablando a Dios.*" Sin embargo, el uso del pronombre de la 3ra persona del plural indica que, aunque hablando con Dios, Lot lo hace a través de sus mensajeros personales (שְׁלִיחִים).

Jehová porque los tres están actuando como mensajeros y agentes directos de Jehová. Esto refuerza la idea de que los conceptos de representación y agencia semítica están profundamente enraizados en este relato.

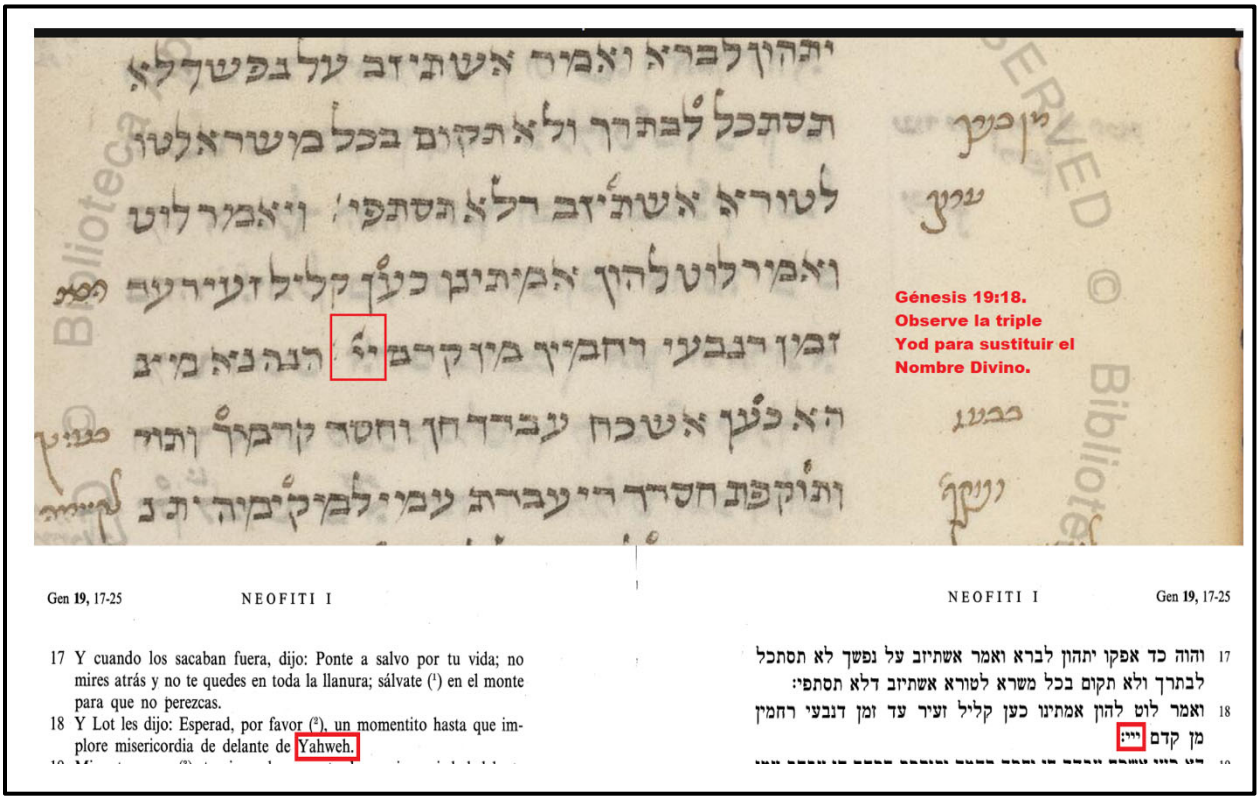


Figura X. Génesis 18:19 en el Ms. Nefiti.1. Observe la triple Yod para indicar el Nombre Divino y su traducción al español con la grafía Yahweh.[75]

Una declaración adicional de Lot confirma esta interpretación. Lot presenta su solicitud en los siguientes términos:

"Ahora he aquí, tu siervo (עַבְדְּךָ, *abdeká*, 2ª persona singular) ha hallado gracia ante tus ojos (בְּעֵינֶיךָ, *beeneká*, 2ª persona singular), y has engrandecido tu misericordia (חַסְדְּךָ, *hasdeká*, 2ª persona singular), la cual me has mostrado (עָשִׂיתָ, *asitá*, 2ª persona singular) salvándome la vida; mas no puedo escapar al monte, no sea que el desastre me alcance, y muera. Ahora he aquí, esta ciudad está bastante cerca para huir a ella, y es pequeña. Te ruego que me dejes huir allá (¿no es pequeña?) para salvar mi vida" (Génesis 19:19, 20, LBA[76]).

En este pasaje, Lot se dirige a los ángeles utilizando pronombres y verbos *en singular*, lo que destaca *la unidad de los ángeles en la representación divina*. Aunque Lot está hablando con los ángeles, emplea un lenguaje que normalmente se utilizaría al dirigirse a Jehová, en coherencia con los conceptos de *Malaj* y *Shaliaḥ*. Esto muestra cómo los ángeles, como representantes de Jehová,

[75] https://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1/0009?sid=80744b6fcda6b9ea174da4572feee250 página 29 verso, línea 16.

[76] La Biblia de las Américas 1986.

son tratados como si fueran el mismo Jehová en términos de autoridad y acción, sin que ello implique confusión entre el mensajero y el remitente.

Como hemos analizado, en el versículo 18 Lot se dirige a los ángeles utilizando el Nombre de Jehová. Si Lot hubiera creído que estos ángeles eran literalmente parte de una deidad plural, lo lógico habría sido que continuara hablándoles en segunda persona plural. Sin embargo, en el versículo 19, Lot emplea cuatro expresiones que corresponden a la segunda persona singular, es decir, dirige sus palabras a una sola persona. ¿Por qué ocurre esto? Porque, aunque en el versículo 18 Lot parece hablar a los dos ángeles, en realidad lo hace considerando que ellos son representantes de Jehová. Por esta razón, continúa su discurso como si estuviera conversando directamente con Dios, utilizando la segunda persona singular.

Lo interesante es que la respuesta que Lot recibe está formulada en primera persona singular, lo cual sugiere que, aunque los ángeles son quienes le contestan, lo hacen transmitiendo directamente la voluntad y el mensaje de Jehová. Esto encaja perfectamente con los conceptos de *Malaj* (mensajero) y *Shaliaḥ* (agente o enviado) que hemos explorado a lo largo de este trabajo. El texto dice:

"Le respondió (וַיֹּאמֶר, *Vayomer*, 'y dijo *él*', 3ra persona singular): —He aquí que también te he atendido con respecto a este asunto. No destruiré la ciudad de la cual has hablado. Date prisa y escapa allá. Nada podré (לֹא אוּכַל, *lo uchal*, 'no puedo', 1ra persona singular) hacer hasta que hayas llegado allí. Por eso fue llamado el nombre de la ciudad Zoar." (Génesis 19:21-22). Aquí, Lot se dirige a Jehová a través de los ángeles, y la respuesta que recibe viene de parte de Dios, aunque al parecer[77] es pronunciada por sus mensajeros. Además, como en otros casos analizados, los ángeles hablan en primera persona porque actúan como representantes directos de Jehová. Esto resalta la coherencia del relato con la función de los ángeles como agentes divinos. Finalmente, procederemos a analizar los dos últimos versículos relacionados con este tema para completar nuestra comprensión.

Jehovah hizo llover desde los cielos azufre y fuego de parte de Jehovah.

El versículo de Génesis 19:24, que dice: "Entonces Jehová hizo llover desde los cielos azufre y fuego *de parte de Jehová* sobre Sodoma y Gomorra", fue utilizado por Justino Mártir en el siglo II para argumentar que existen dos seres llamados "*Señor*" (Heb. *YHVH*). En su *Diálogo con Trifón*, Justino expone lo siguiente: "Y ahora, amigos, ¿no comprendéis que uno de los tres, el que es Dios y Señor, y sirve al que está en los cielos, es Señor de los dos ángeles? Y, en efecto, después que éstos marchan a Sodoma, El que se queda atrás y conversa con Abrahán, tal como lo consignó Moisés; y cuando Él mismo, después de la conversación, se retira, Abrahán se volvió también a su propio lugar. *Y cuando Él llega, ya no son los dos ángeles los que hablan con Lot, sino Él mismo*, como lo manifiesta la Escritura, y Él es Señor, y del Señor que está en el cielo, es decir, del Hacedor del universo, toma lo que ha de descargar sobre Sodoma y Gomorra, lo mismo que enumera la Escritura cuando dice: El Señor llovió sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego de parte del Señor

[77] Aunque pudiera ser que Jehová hubiera hablado directamente a Lot, es más coherente con el contexto la conclusión de aquí seguimos con el cambio habitual entre la primera y la tercera persona del singular (o del plural) que hemos visto era común en los relatos donde existe un representante directo. Dios pudo haber comunicado a su mensajero su punto de vista y hacer que este la comunicara a Lot. Este modelo de comunicación no es extraño en la Biblia. Véase por ejemplo Apocalipsis 1:1-5.

desde el cielo."

El primer aspecto a destacar en la argumentación de Justino es su afirmación de que "cuando Él llega, *ya no son los dos ángeles los que hablan con Lot,* ***sino Él mismo***, ***como lo manifiesta la Escritura***, y Él es Señor[78], y es Señor, y del Señor que está en el cielo, es decir, del Hacedor del universo, toma lo que ha de descargar sobre Sodoma y Gomorra". En cuanto a esta interpretación, es crucial recordar que ya hemos examinado con detenimiento el capítulo 19 de Génesis, *y no encontramos la más mínima evidencia de que el ángel que quedó delante de Abrahán haya ido en algún momento a Sodoma. Por el contrario, los dos ángeles que llegaron a la casa de Lot son los que específicamente dicen: "hemos venido para destruirla (la ciudad)".* Justino, sin embargo, parece argumentar que Lot no está hablando con los ángeles, sino con el ángel que se quedó con Abrahán. Sin embargo, la expresión de Lot en el versículo 18 está claramente dirigida a ambos ángeles, como se indica por el uso del pronombre personal en tercera persona plural: "a ellos". Esto sugiere que la interpretación de Justino, que trata de asociar las palabras de Lot con el ángel que se quedó con Abrahán, no tiene un fundamento alguno en el texto hebreo.

Un análisis cuidadoso del texto hebreo revela que la única razón para interpretar de esta manera es la doble mención del Nombre divino. No hay evidencia textual que sugiera que la primera mención de Jehová (יהוה) se refiere a un ser presente en la tierra. La única referencia espacial en el versículo está relacionada con los cielos, indicando desde dónde Jehová estaba enviando fuego y azufre sobre aquellas ciudades. Sin embargo, surge la pregunta: ¿por qué se menciona el Nombre de Jehová dos veces, dando la impresión de que se habla de dos seres distintos llamados "Jehová"? Para abordar esto, es crucial comprender que estamos tratando con una cultura profundamente diferente de nuestra cultura occidental. Las formas de expresión en la cultura semítica no siempre coinciden con las estructuras lingüísticas y conceptuales de nuestra manera de hablar. De hecho, esta doble mención del Nombre divino, u otros nombres propios, es más común de lo que podría parecer a simple vista. A continuación, presentamos algunos ejemplos para ilustrar este fenómeno.

En 1 Reyes 8:1 se lee: "Entonces *Salomón* congregó en Jerusalén a los ancianos de Israel, a todos los jefes de las tribus y a los jefes de las casas paternas de los hijos de Israel *ante el rey Salomón*, para hacer subir el arca del pacto de Jehovah desde la Ciudad de David, que es Sion." Este versículo presenta una estructura que guarda cierta similitud con Génesis 19:24. En el texto, se indica que Salomón reunió a los ancianos de Israel en Jerusalén. Sin embargo, surge una pregunta: ¿ante quién reunió Salomón al pueblo? Según el mismo versículo, los reunió "*ante el rey Salomón*." ¿Debemos interpretar esto como si existieran dos personas diferentes llamadas Salomón: una que congregó al pueblo y otra ante quien fue congregado? Claramente no. La Biblia es coherente al mostrar que solo existió un único rey Salomón. Lo que encontramos aquí es un modismo hebreo, es decir, una expresión idiomática característica de la cultura semítica. Aunque pueda parecer extraña desde nuestra perspectiva moderna, en el contexto de aquella cultura, este tipo de construcciones eran comunes y perfectamente comprensibles.

Un ejemplo similar se encuentra en 2 Crónicas 11:1, donde se dice: "Entonces *Roboam* llegó a Jerusalén y reunió a los de la casa de Judá y de Benjamín, 180,000 guerreros escogidos, a fin de combatir contra Israel *y devolver el reino a Roboam*." Si seguimos la lógica de algunos, como Justino o ciertos argumentos trinitarios, *podríamos pensar que este versículo describe a dos*

[78] Recordamos al lector que consideraremos más ampliamente a Justino Mártir hacia el final de este libro.

personas distintas llamadas Roboam. Sin embargo, el contexto y el sentido común indican que solo hay un Roboam. Nuevamente, esto se trata de un modismo hebreo que puede parecer inusual para nosotros, pero que es natural en el marco de la mentalidad semítica.

Otro ejemplo de esta forma de expresión se encuentra en Isaías 16:7: "Por tanto, *Moab gemirá por Moab*[79]; todo él gemirá. Por las tortas de pasas de Kir-hareset os lamentaréis, abatidos por completo." ¿Implica esto que hay dos naciones diferentes llamadas Moab? Por supuesto que no. El texto habla de una sola nación, aunque se repita el nombre para enfatizar el lamento. Estos ejemplos demuestran que estas repeticiones no implican duplicidad, sino que son formas idiomáticas propias del hebreo bíblico. Para quienes están familiarizados con la cultura y el lenguaje semíticos, estas expresiones no generan confusión. Comprender este contexto lingüístico y cultural es esencial para interpretar adecuadamente estos pasajes.

Los ejemplos previamente citados son suficientes para demostrar que Génesis 19:24 debe entenderse como un modismo semita. Sin embargo, incluso si no contáramos con estos ejemplos en el texto hebreo, existe otra posible explicación basada en los conceptos culturales del *Malaj* y el *Shaliaḥ*. En Deuteronomio 5:4-5, se menciona que Moisés habló con Jehová "*cara a cara*". No obstante, al referirse al mismo evento, el discípulo Esteban declara que quien habló con Moisés en el Sinaí *fue un ángel, no Dios mismo* (Hechos 7:38). Esto evidencia que un ángel que actúa como representante de Jehová puede ser identificado por el Nombre de Jehová sin que esto implique que sea Jehová en esencia. Este principio es central en los conceptos de *Malaj* (mensajero) y *Shaliaḥ* (agente o enviado) dentro de la cultura semítica.

Para ilustrarlo aún más, recordemos que, en la mitología semítica, cuando el dios *El* se dirigió a los mensajeros de Yam, los llamó por el nombre del dios Yam *como si ellos fueran este* dios. Este uso refleja una práctica común en las culturas del Antiguo Oriente Próximo, *donde el mensajero recibe la autoridad y el nombre de quien lo envía, sin confundirse con él.* Por lo tanto, aunque Génesis 19:24 puede explicarse mediante ejemplos como 1 Reyes 8:1, 2 Crónicas 11:1 e Isaías 16:7, también puede comprenderse a través de estos principios semíticos de representación divina. En consecuencia, no hay evidencia en Génesis 19:24 que sugiera la existencia de dos seres distintos llamados por el Nombre de Jehová. La repetición del Nombre se ajusta a las normas culturales y lingüísticas del hebreo antiguo, sin implicar ninguna duplicidad.

Así pues, es importante considerar la comprensión semítica de la representación divina y la agencia. En el contexto de la Biblia hebrea, no es inusual que el Nombre de Jehová se emplee en diferentes contextos para referirse a la misma deidad, incluso cuando se expresa a través de sus mensajeros. La mención de "Jehová desde los cielos" no implica que haya dos seres distintos coiguales, sino que muestra cómo, en la tradición semítica, Jehová puede obrar *a través de sus agentes o mensajeros, como los ángeles, sin que se pierda su identidad como el único Dios*. Es decir, aunque los ángeles o mensajeros realicen la acción visible de la lluvia de fuego y azufre, esa acción proviene de Jehová mismo.

Este tipo de representación y agencia divina es coherente con lo que se ha discutido sobre *Malaj* y *Shaliaḥ*, conceptos que reflejan cómo los mensajeros de Jehová actúan en su nombre,

[79] La expresión hebrea literalmente dice: "Por tanto ***él gemirá Moab por Moab,*** cada uno de ***ellos gemirá…"***

representando su autoridad. En este sentido, la doble mención del Nombre de Jehová puede entenderse como un reflejo de la función de los ángeles como sus agentes directos, y no como una indicación de dos entidades divinas separadas. Así, la interpretación de Justino puede ser vista como una lectura más literal de la repetición del Nombre de Jehová, sin tener en cuenta el concepto semítico de representación divina, que permite que Jehová se exprese y obre a través de sus mensajeros sin que esto implique una pluralidad de seres divinos. La repetición de su Nombre no señala la existencia de dos seres divinos, supuestas hipóstasis de una deidad trinitaria, sino la acción directa de Jehová a través de los ángeles.

Jehová te reprenda, Oh Satanás…

En Zacarías 3:2 leemos: "*Jehová dijo a Satanás*: --*Jehová te reprenda, oh Satanás*. Jehová, quien ha escogido a Jerusalén, te reprenda. ¿No es este un tizón arrebatado del fuego?" Este pasaje suele ser utilizado como argumento para intentar demostrar que existen dos seres distintos llamados por el Nombre de Jehová. La base de esta interpretación es que Jehová, quien está hablando, utiliza la expresión "Jehová te reprenda", refiriéndose a sí mismo en tercera persona. El Matthew Poole's Commentary comenta sobre este versículo lo siguiente: "El Señor dice: i.e. (esto es) Cristo, el gran Redentor, Restaurador, Señor y Mediador de la Iglesia. El Señor; el gran Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien como mediador eligió reprenderlo (a Satanás) en el Nombre de su Padre más bien que en el suyo propio, aunque pudo haberlo hecho." Según este punto de vista, el texto implica que hay dos seres divinos llamados Jehová[80]: uno que habla y otro en cuyo Nombre se reprende a Satanás.

Sin embargo, esta interpretación pasa por alto el contexto cultural y lingüístico de la cultura semítica, específicamente la hebrea. En el hebreo bíblico, es común que, en fórmulas solemnes como juramentos o maldiciones, el hablante se refiera a sí mismo en tercera persona. Este recurso literario no indica la existencia de dos personas diferentes, sino que es un estilo formal y enfático propio del lenguaje de la época. Para comprender mejor esta práctica, podemos analizar otros ejemplos bíblicos donde el hablante identificado claramente como la persona que está hablando *pasa a referirse a sí mismo en tercera persona, como si fuera otro*. Estos casos refuerzan la idea de que el uso de la tercera persona en estos contextos no es una señal de duplicidad, sino un recurso estilístico propio de la mentalidad semítica.

En 1 Samuel 20:12-13 leemos:

"Y *Jonatán dijo a David*: --Vive Jehová Dios de Israel, que cuando yo haya sondeado a mi padre mañana como a esta hora, la tercera hora, he aquí que, si él muestra buen ánimo para con David, ¿no enviaré yo para hacértelo saber? Pero si mi padre quiere hacerte daño, ¡así *haga Jehová a Jonatán* y aun le añada, si no te lo hago saber! Así te despediré, y te marcharás en paz; y que

[80] Por ejemplo, The Preacher´s Commentary Series, Vol. 23 dice: En la visión de Zacarías, el Sumo Sacerdote Josué (quien ha retornado desde el exilio en Babilonia, con Zerobabel, el gobernador, y otros 49, 697 exiliados) está de pie delante "del ángel del Señor" (3:1), a quien hemos identificado ya (en nuestro comentario en 1:7-8) como una aparición preencarnada de la segunda persona de la Trinidad. Esto es que Josué estuvo delante de Jesús (v.1). (Kaiser, W. C., & Ogilvie, L. J. (1992). Vol. 23: The Preacher's Commentary Series, Volume 23: Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi. Formerly The Communicator's Commentary. The Preacher's Commentary series (331). Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Inc.)

Jehová esté contigo, como estuvo con mi padre.” En este pasaje, se identifica claramente a Jonatán como quien está hablando. Lo notable aquí es que Jonatán, al referirse a sí mismo, lo hace *en tercera persona*, algo inusual en la estructura lingüística hebrea. En lugar de decir “así me haga Jehová” (como sería esperado en este tipo de construcción), utiliza la expresión “así haga Jehová *a Jonatán*”. Este detalle llama la atención porque la fórmula estándar en situaciones similares incluye la preposición לְ ("a") seguida de un sufijo personal que señala a la persona involucrada. Por ejemplo, en lugar de לִי (“a mí”), que sería lo esperado en este contexto, Jonatán menciona *su propio nombre*.

Esta estructura es distinta a la que se observa en otros pasajes donde aparece la fórmula "así haga Jehová y aún añada". En ejemplos como Rut 1:17, 2 Samuel 3:35, 1 Reyes 2:23 y 2 Reyes 6:31, se utiliza consistentemente el sufijo personal correspondiente, como en לִי (“*a mí*”) o לוֹ (“*a él*”). Sin embargo, en este caso Jonatán rompe la norma y opta por mencionar su propio nombre. Este uso peculiar añade un énfasis particular y podría reflejar una intensificación emocional o una manera de reforzar la seriedad del compromiso que está expresando a David. A continuación, consideremos otro ejemplo para analizar más a fondo esta construcción.

En 1 Samuel 25:21-22, leemos: “David había dicho: ‘Ciertamente en vano he guardado todo lo que éste tiene en el desierto, sin que nada le haya faltado de todo cuanto le pertenece. Él me ha devuelto mal por bien. ¡Así haga Dios *a los enemigos de David* y aun les añada, si antes de la mañana *dejo vivo a un solo hombre* de todos los que le pertenecen!’” Aquí se identifica a David como el que está hablando. Sin embargo, lo que resulta interesante es que, al formular una expresión de maldición, David no se refiere a sí mismo directamente en primera persona, como sería lo más común, sino que habla de sí mismo *en tercera persona*. En lugar de decir “así haga Dios a mis enemigos”, David utiliza la frase “así haga Dios a los enemigos de David”. Esta elección estilística parece crear un efecto de énfasis o solemnidad al hablar de sí mismo en términos más distantes.

De manera similar, en 2 Samuel 3:8-9 encontramos un uso comparable en las palabras de Abner: “Abner se enfureció muchísimo por las palabras de Isboset y le dijo: --¿Acaso soy yo una cabeza de perro que pertenece a Judá? Hoy estoy mostrando lealtad a la casa de tu padre Saúl, a sus hermanos y a sus amigos, y no te he entregado en mano de David. ¿Y hoy me llamas a cuentas por una falta con esta mujer? ¡*Así haga Dios a Abner* y aun le añada, *si yo no hago con David* lo que Jehovah le ha jurado!” En este pasaje, Abner, al igual que David, también usa su propio nombre *en tercera persona* al expresar esta fórmula de juramento. En lugar de declarar “así *me* haga Dios”, emplea “así haga Dios a Abner”. Al igual que en el caso anterior, este recurso estilístico podría estar diseñado para darle más fuerza y formalidad a sus palabras, lo cual era común en contextos de juramentos solemnes o declaraciones públicas en la cultura hebrea. Todos estos ejemplos reflejan una forma distintiva de discurso que añade peso a las declaraciones y destaca la importancia de lo que se está diciendo. Este uso de la tercera persona en lugar de la primera subraya la intención de solemnizar las palabras dichas, dándoles un tono más oficial o trascendental. En ninguno de los casos implica dos personas diferentes como los comentaristas trinitarios intentan hacernos ver en el libro de Zacarías.

Estos ejemplos muestran que, en hebreo, era común que una persona, al realizar un juramento, expresar una maldición o reprensión, hablara de sí misma como si se tratara de otra persona. Este

recurso lingüístico es evidente en los casos de Jonatán, David y Abner, quienes emplean fórmulas que parecen referirse a otra persona, aunque en realidad hablan de sí mismos en tercera persona. Sin embargo, hay otro elemento contextual que podría ayudarnos a entender Zacarías 3:2, incluso sin recurrir a los ejemplos previamente analizados.

El capítulo 3 de Zacarías comienza con una visión que involucra al Ángel de Jehová, un detalle que a menudo es utilizado por teóLogos trinitarios para argumentar que el Señor Jesucristo es el mismo Jehová. En Zacarías 3:1 se lee: "Después me mostró a Josué, el sumo sacerdote, el cual estaba delante del ángel de Jehovah; y Satanás estaba a su mano derecha para acusarle." El Benson Commentary interpreta este pasaje de la siguiente manera: "…De pie delante del ángel del Señor — *Este ángel era Cristo*, o el Logos, mencionado en Zacarías 1:11, y llamado el Señor (*YHVH*) en el verso siguiente, cuyo ministro, o siervo, era el Sumo Sacerdote, así como un tipo de él…"

Este comentario refleja una afirmación común entre algunos teóLogos, quienes identifican a Cristo como el Ángel de Jehová y sostienen que este es llamado YHVH en el versículo 2. La importancia de esta afirmación radica en que el autor reconoce que el Ángel de Jehová es identificado como YHVH en el contexto del pasaje. Reconocer que es el Ángel de Jehová quien habla en Zacarías 3:2 es fundamental para comprender cómo este concepto se relaciona con las ideas de *Malaj* (mensajero) y *Shaliaḥ* (representante) dentro de la cultura hebreo-semítica. En este sentido, resulta relevante analizar diversos comentarios sobre este pasaje para sustentar la idea de que es el ángel de Jehová quien está hablando en este contexto.

Comencemos analizando lo que dice *Old Testament Apocalypses: Daniel and Zechariah. Study Guide Commentary Series* acerca de Zacarías 3:2: "3:2 'El SEÑOR ... El SEÑOR.' *El primero parece referirse al ángel del Señor mencionado en el v. 1* (NET, NJB, TEV, NAB, JPSOA)[81]." Por su parte, el manual *A Handbook on Zechariah*, parte de la serie UBS Handbook, comenta: "Y el Señor dijo a Satán: *El contexto aquí parece requerir que el que habla sea el ángel del Señor* (compare versos 1 y 3) *más bien que el Señor mismo*. La antigua traducción siriaca actualmente tiene 'el ángel del Señor' aquí, y es seguida por algunas versiones modernas como NJB, REB, NJPSV y TOB. El hecho de que el discurso directo que sigue se refiere al Señor en tercera persona da algún soporte a esta posibilidad y los traductores pueden aceptar esta interpretación correctamente. En términos de contexto, Satán y Josué estaban de pie directamente frente al ángel, de modo que parece más probable que el ángel fuera el que hablaba aquí. Sin embargo, CTAT y HOTTP recomiendan seguir el texto hebreo (como lo hacen RSV/NRSV, NEB, NLT, CEV y NOB).[82]"

También es útil considerar menciona *A Commentary on the Holy Scriptures: Zechariah* , de John Peter Lange: "Verso 2. Y Jehová dijo. Casi todos los expositores están de acuerdo en que el ángel de Jehová es el que habla aquí, quien toma el Nombre de Jehová por causa de la íntima y misteriosa relación que este sostiene con él (Jehová)." Podríamos mencionar más comentarios bíblicos que apoyan la idea de que el que habla en Zacarías 3:2 es el ángel de Jehová, pero estas

[81] NET Bible: New English Translation, Second Beta Edition, NJB New Jerusalem Bible, TEV Today's English Version from United Bible Societies, NAB New American Bible Text, JPSOA The Holy Scriptures According to the Masoretic Text: A New Translation (The Jewish Publication Society of America)

[82] Clark, D. J., & Hatton, H. (2002). A handbook on Zechariah. UBS handbook series (120). New York: United Bible Societies.

referencias son suficientes para demostrar que este punto de vista no es poco común. De hecho, el manual de la Sociedad Bíblica Unida para traductores también respalda esta interpretación como válida, particularmente al considerar el contexto. Estos comentarios coinciden en que el contexto favorece la idea de que es el ángel de Jehová quien habla. Además, cuando recordamos la práctica semítica de tratar al mensajero (Malaj) como si fuera la misma persona que lo envió, cualquier confusión sobre quién está hablando desaparece.

Previamente, hemos analizado cómo, en la cultura semítica, los mensajeros eran tratados con un nivel de identificación tan alto con el remitente que sus palabras y acciones eran atribuidas a quien los enviaba. Este concepto de *Malaj* y *Shaliaḥ* ayuda a entender por qué un mensajero puede hablar en primera persona o incluso ser llamado por el Nombre de aquel que lo envía. Ejemplos bíblicos y extrabíblicos, como los relatos sobre el centurión, Santiago y Juan, muestran cómo estas acciones suelen atribuirse al remitente sin mencionar al agente directamente. Por lo tanto, al analizar Zacarías 3:2 dentro del marco del contexto cultural semítico, y considerando el papel del mensajero, se aclara que el ángel de Jehová es quien está hablando. Aún más, el uso de una expresión similar en otro pasaje bíblico refuerza esta conclusión y elimina cualquier duda.

En Judas 9 se describe un evento que tiene similitudes con el relato de Zacarías 3:1-2, aunque se sitúa en tiempos de Moisés: "Pero *ni aun el arcángel Miguel*, cuando contendía disputando con el diablo sobre el cuerpo de Moisés, *se atrevió a pronunciar un juicio de maldición contra él*, sino que dijo: 'El Señor te reprenda.'" En este pasaje, el arcángel Miguel no confronta directamente a Satanás con una maldición, sino que se somete a la autoridad de Dios, utilizando la misma fórmula que aparece en Zacarías 3:2: "Jehová te reprenda". ¿Qué implica el uso de esta fórmula? La clave está en la explicación que ofrece Judas: Miguel "no se atrevió" a emitir un juicio de maldición contra Satanás. Esto sugiere que, aunque Miguel sirve como un agente de Dios, reconoció que la autoridad para emitir una condena de esta naturaleza pertenece únicamente a Jehová. Por lo tanto, recurrió a la expresión "El Señor (YHVH) te reprenda", indicando que sólo Dios tiene el derecho de ejecutar tal juicio sobre un ser espiritual como Satanás.

Al considerar este pasaje, los trinitarios suelen plantear dos argumentos principales: 1. Que el uso del Nombre de Jehová para el Ángel de Jehová lo identifica como Jehová mismo. 2. Que el Ángel de Jehová tiene la misma autoridad que Jehová.

Respuesta a las afirmaciones trinitarias

1. ¿El uso del Nombre de Jehová identifica al Ángel de Jehová como Jehová?

Este argumento no toma en cuenta el contexto cultural semita y los conceptos de *malaj* (mensajero) y *Shaliaḥ* (representante). En la cultura semítica, era común que los mensajeros hablaran en primera persona en representación de quien los envió. Las acciones y palabras de un mensajero eran atribuidas directamente al remitente, e incluso, en ciertos casos, *el mensajero podía ser llamado por el nombre del remitente*. Por lo tanto, cuando Zacarías 3:2 atribuye al ángel de Jehová el nombre de Jehová y las palabras "Jehová te reprenda", no implica que el ángel sea Jehová. Más bien, enfatiza que el ángel actúa como un representante directo del Dios Todopoderoso.

2. ¿El Ángel de Jehová tiene la misma autoridad que Jehová?

Este argumento se contradice con el hecho de que el ángel de Jehová utiliza exactamente la misma fórmula que Miguel: "*Jehová te reprenda*". Si el ángel tuviera la misma autoridad que Jehová, *no habría necesidad de usar esta fórmula*[84]. En lugar de ello, podría haber emitido un juicio de condenación directo, basado en su propia autoridad. Sin embargo, el uso de esta fórmula demuestra que, al igual que Miguel, el ángel de Jehová no tiene la autoridad para emitir un juicio de este tipo de manera independiente.

El Ángel de Jehová utiliza esta expresión porque, como representante divino, no puede asumir un rol que sólo corresponde a Dios mismo. Esto refuerza que el ángel no *es identico* en autoridad a Jehová, sino que actúa bajo Su mandato. El uso de la fórmula "*Jehová te reprenda*" tanto en Judas 9 como en Zacarías 3:2 confirma un principio teológico importante: la autoridad para emitir juicios definitivos recae exclusivamente en Jehová. Ni Miguel ni el ángel de Jehová se atribuyen esta prerrogativa. Esto desmiente las afirmaciones trinitarias de igualdad en autoridad entre el ángel de Jehová y Dios. En cambio, refuerza el entendimiento semítico de que los mensajeros divinos actúan únicamente como representantes del Altísimo, sin reclamar Su posición ni Su poder absoluto.

En su obra Diálogo con Trifón[85]., Justino Mártir trata extensamente el tema del ángel de Jehová como una referencia al Logos preencarnado. Como mencionamos antes, Justino también usa pasajes como Génesis 18, en los cuales se habla de un ángel de Dios con el Nombre de Jehová.[86] Los pasajes que analizan este tema son Diálogo con Trifón 56-61 y 126-129. En ellos, Justino sostiene ante el judío Trifón que Jesús es llamado "Dios y Señor (Jehová)." Esto, sin embargo, ¿significa que Justino creía que Jesús era igual a su Padre por ese hecho?

Como mencionamos al principio de este libro, el primer registro cristiano conocido sobre la identidad del ángel de Jehová, identificándolo con Jesús, se encuentra en el Diálogo con Trifón de Justino Mártir. Este escrito es frecuentemente utilizado por los trinitarios para demostrar que Jesús, en su manifestación preencarnada, es llamado Dios y Jehová, y por lo tanto sería igual al Padre, Jehová Dios. Sin embargo, dicha interpretación no solo ignora el contexto cultural semítico, como ya hemos señalado, sino que también pasa por alto el propio punto de vista de Justino Mártir sobre este tema. Aunque sorprendente, como esto pueda parecer, puede ser comprobado a la luz de un examen cuidadoso de la interpretación que Justino hace sobre el ángel de Jehová.

---

[84] Si bien en la cultura semítica el mensajero tenía plena autoridad para actuar en nombre del remitente, lo cierto es que eso no significa que tuviera idéntica autoridad que el remitente. Era el remitente quien determinaba lo que el mensajero podía o no podía decir o hacer. Así que el Malaj actuaba siempre bajo el dominio de aquel que le enviaba.

[85] Es importante señalar que, aunque las obras de los Padres de la Iglesia pueden ofrecernos algunas lecciones valiosas, debemos ser cautelosos al recurrir a ellas. Existe una cantidad suficiente de evidencia que indica que estos textos han sido objeto de interpolaciones significativas, lo que pone en duda diversas enseñanzas que se pueden extraer de ellos. Por esta razón, al estudiar estos escritos, es crucial que lo hagamos a la luz de las Escrituras. Sin embargo, no debemos caer en el error de hacer lo contrario: es decir, examinar la Biblia a la luz de esos escritos.

[86] En las copias de la obra de Justino, conservadas por escribas que en su momento eliminaron el Nombre de Dios del Antiguo Testamento, encontramos el término Kurios para reemplazar al Tetragrámaton. Sin embargo, todas las copias de la LXX anteriores al siglo II, que contienen pasajes donde el Nombre de Dios está en hebreo, conservan el Tetragrámaton o una transliteración de este al griego: ιαω. Recomendamos al lector tesis, publicada en forma de libro, *The Earliest Non-Mystical Jewish Use of ιαω"* de Frank Shaw. Shaw examina a profundidad allí los diferentes documentos judíos y cristianos que hacen uso de esta seudo-transliteración. Le llamamos así porque en realidad no hay una correspondencia total entre las consonantes hebreas y las vocales griegas usadas.

JUSTINO MÁRTIR Y EL ÁNGEL DEL SEÑOR: UN ANÁLISIS EN CONTEXTO.

Como mencionamos al inicio de este libro, el Diálogo con Trifón de Justino Mártir constituye el primer registro cristiano conocido que identifica al ángel de Jehová con Jesús. Este escrito es frecuentemente utilizado por trinitarios para argumentar que Jesús, en su manifestación preencarnada, es denominado Dios y Jehová, lo cual, según ellos, lo equipara con su Padre, Jehová Dios. No obstante, esta interpretación no solo ignora el contexto cultural semítico, como ya se ha señalado, sino también el punto de vista que el propio Justino Mártir presenta sobre este tema. Por sorprendente que parezca, un análisis detenido de la interpretación de Justino respecto al ángel de Jehová revela detalles significativos que matizan esta conclusión.

Justino Mártir aborda extensamente el concepto del ángel de Jehová, vinculándolo al *Logos* preencarnado. En este contexto, Justino emplea pasajes como Génesis 18, donde se menciona a un ángel de Dios que lleva el Nombre de Jehová. Los textos clave donde Justino desarrolla este argumento se encuentran en el Diálogo con Trifón 56-61 y 126-129. En estos pasajes, Justino defiende ante el judío Trifón que Jesús es llamado "Dios y Señor (*Jehová*[87])." No obstante, surge una pregunta crucial: ¿implica esta designación que Justino consideraba a Jesús igual a su Padre? Un examen cuidadoso de las ideas de Justino en su contexto histórico y teológico puede ofrecer una respuesta que no respalda esta interpretación común**.**

Antes de abordar esta pregunta, es fundamental repasar algunos conceptos relacionados con la doctrina de la Trinidad que son comúnmente argumentados por sus defensores. Un principio clave es que todo pasaje ocurrido después de la encarnación de Cristo—es decir, tras su Kenosis[88]—debe interpretarse a la luz de su condición humana. Según esta perspectiva, Jesús, al haberse convertido en ser humano, habla como tal y no como Dios. Esto se utiliza para explicar declaraciones como "el Padre es mayor que yo" (Juan 14:28) o "mi Padre y Dios" (Juan 20:17; Apocalipsis 3:2, 12). Bajo esta premisa, los textos que describen la subordinación de Cristo al Padre, presentándolo como alguien inferior y dependiente de la voluntad del Padre, se interpretan *en el contexto de su humanidad.* Este enfoque también se aplica cuando se cita a los Padres de la Iglesia que se refieren a Jesús como subordinado. Los teóLogos trinitarios suelen argumentar que estas expresiones reflejan la subordinación del Hijo *tras su encarnación, al asumir la naturaleza humana.*

En este contexto, cuando se señala que Justino Mártir tenía una cristología subordicionalista, los trinitarios suelen responder que esta postura se debe *a su concepción del Hijo como un ser*

---

[87] En las copias existentes de la obra de Justino Mártir, transmitidas por escribas que en algún momento sustituyeron el Nombre de Dios del Antiguo Testamento, se emplea el término Κύριος (Kurios) en lugar del Tetragrámaton. Sin embargo, todas las copias conocidas de la Septuaginta (LXX) anteriores al siglo II que contienen pasajes del Antiguo Testamento donde aparece el Nombre de Dios incluyen el Tetragrámaton en caracteres hebreos o su transliteración al griego como ιαω (Iao).

[88] El término Kenosis, derivado del griego κενόω, significa "vaciar" o "despojar". En el contexto teológico, los trinitarios interpretan este concepto como el acto mediante el cual Cristo renunció voluntariamente a sus prerrogativas y autoridad divinas al asumir la naturaleza humana. Según esta interpretación, esta "autolimitación" explicaría por qué Jesús se expresó como alguien limitado y completamente dependiente de su Padre en diversos pasajes de los Evangelios.

humano después de su encarnación. Sin embargo, dado que Justino Mártir es el autor cristiano más antiguo en vincular a Cristo con el ángel de Jehová, hemos examinado cuidadosamente sus afirmaciones. Este análisis ha revelado aspectos interesantes, a menudo pasados por alto por los defensores de la Trinidad. Entre ellos, destaca que, aunque Justino creía que Jesús era denominado "Dios y Señor (*YHVH*)," también sostenía que este era inferior al Padre *incluso antes de la Kenosis.*

Como ya se ha mencionado, Justino Mártir sostiene que los pasajes analizados constituyen evidencia de que Cristo es llamado Θεός (*Theos*) y Κύριος (*Kurios*, "Dios y Señor [*Jehová*]"). Este hecho ha sido utilizado por los defensores de la Trinidad como prueba de que, para los Padres de la Iglesia del siglo II e.c., Cristo era igual al Padre. Según ellos, estas declaraciones representan un paso inicial hacia el entendimiento de la deidad trinitaria. Sin embargo, nos proponemos demostrar, mediante un análisis detallado, que Justino no concebía al Hijo como igual al Padre, incluso antes de su encarnación, es decir, cuando aún no había llegado a ser un ser humano. Para ello, comencemos examinando la afirmación de que Cristo es Dios.

Un principio fundamental en la doctrina trinitaria es que *ninguno de los miembros de la Deidad depende de otro para ser divino.* El Padre es Dios por naturaleza, no por depender del Hijo o del Espíritu Santo para su divinidad, sino por su propia esencia. Este mismo principio se aplica al Hijo y al Espíritu Santo: cada uno es considerado una persona divina por naturaleza, al compartir la misma esencia, *no por asociación o dependencia del Padre*. Este concepto es crucial para entender la cristología del siglo II e.c., y particularmente relevante en el caso de Justino Mártir. Justino llama al Hijo Θεός (Dios), pero ¿implica esto que el Hijo era Dios por sí mismo, es decir, por su propia naturaleza *y sin dependencia de otro*? Esta cuestión es central para evaluar si las afirmaciones de Justino reflejan o no una visión subordicionalista, incluso antes de la encarnación de Cristo.

En su análisis de Génesis 19:24, Justino Mártir busca demostrar que a Cristo se le llama Θεός (*Theos*) y Κύριος (*Kurios*). Justino señala que el Nombre divino aparece dos veces en este pasaje, lo que, según él, indica la existencia de dos seres denominados Jehová. Sin embargo, al presentar este argumento al judío Trifón, Justino hace una declaración que contradice directamente la interpretación trinitaria de igualdad entre el Padre y el Hijo: "Voy ahora a repetiros las razones en que fundé mi demostración. Cuando dice la Escritura: 'Llovió el Señor fuego de parte del Señor desde el cielo,' la palabra profética señala a dos en número: uno sobre la tierra (el Logos), el que dice ella haber bajado a ver el clamor de Sodoma; *otro en los cielos* (El Padre), que *es el Señor del Señor (el Logos) que está en la tierra*, como Padre y Dios que es, *y causa para Él de ser poderoso y Señor y Dios*" (Diálogo con Trifón 129:1).

Es evidente que Justino reconoce la presencia de dos, y su interpretación, retomada por los trinitarios, señala que *tanto al Padre como al Hijo se les llama Dios y Señor*. Sin embargo, el contexto inmediato contradice la idea trinitaria. Como se observa, aunque Justino llama a Jesús "Dios y Señor," también afirma que *el Padre es el Señor de Jesús*, lo cual establece una clara jerarquía. Esta relación no refleja igualdad dentro de una deidad plural, sino *una subordinación explícita del Logos al Padre, quien es presentado como alguien superior.* Lo más notable es que Justino sitúa esta subordinación *antes de la encarnación*, es decir, antes de que Jesús viniera a la tierra como humano. En otras palabras, para Justino, el Hijo *ya estaba subordinado al Padre*

mientras permanecía "en forma de Dios[89]" (Filipenses 2:6). Pero aún más significativa es la siguiente declaración de Justino, la cual representa un golpe definitivo para quienes argumentan que veía al Hijo en igualdad con el Padre en el sentido trinitario.

La afirmación de Justino Mártir en Diálogo con Trifón 129:1—"como Padre y Dios que es, y *causa para Él de ser poderoso y Señor y Dios*"—es sumamente significativa. Aquí Justino declara que Cristo es Dios, Señor y poderoso, pero aclara que esto se debe a que *el Padre es la causa de ello*. La palabra griega utilizada por Justino, αἴτιος (*aítios*), es crucial para entender su pensamiento y deja pocas dudas sobre lo que quiere transmitir. El término αἴτιος tiene una connotación legal en ciertos contextos, como en los relatos del juicio de Jesús. Por ejemplo, Pilato lo utiliza para declarar que no encuentra causa para condenar al Señor (Lucas 23:4, 14, 22; Hechos 19:40). Sin embargo, su significado primario es más amplio y refiere a aquello que es la causa, el origen o el agente que produce algo. Según A Greek-English Lexicon of the New Testament de Joseph Henry Thayer (1889), αἴτιος significa: "*aquello en lo que reside la causa de cualquier cosa; causativo, causante*."

Un ejemplo bíblico claro de este uso se encuentra en Hebreos 5:9: "Y habiendo sido perfeccionado, llegó a ser Autor (αἴτιος) de eterna salvación para todos los que le obedecen." En este contexto, no se dice que Cristo sea "culpable" de la salvación, ya que no se emplea el término en un sentido judicial negativo. Más bien, el versículo enfatiza que Cristo *es la causa o el originador de la salvación de los fieles[90]*. Este uso ilustra perfectamente el significado primario de αἴτιος: ser el causante o el origen de algo. Aplicando este concepto al texto de Justino, es evidente que el Padre es presentado *como la causa, el origen y la fuente de todo lo que el Hijo es: poderoso, Señor y Dios[91].* Este detalle subraya la subordinación del Hijo al Padre, no solo en su papel dentro

---

[89] Para Justino esta expresión no significa igualdad con Dios, como es interpretada por los trinitarios. En su *Diálogo con Tifón* 61.1, interpretando Josué 5:13-15 como una interacción del Hijo de Dios pre-encarnado con Josué hijo de Nun, él dice: *ἐν ἀνθρώπου μορφῇ* φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ (aparecido *en forma de hombre* a Josué hijo de Navé). Es evidente que en este momento el Logos *no había adquirido la naturaleza humana en un sentido pleno, pues no había nacido aún de la virgen María*. De modo que, si bien su apariencia era humana, y posiblemente compartiera algunas características de seres humanos, como el comer, o beber alimentos, esto no implica que fuera completamente humano en un sentido absoluto. Este uso de una frase similar a la de Fil. 2:6, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, *existiendo en forma de Dios,* permite tener una idea de lo que una expresión como esta significa. Implicaría la presencia de características *similares* a las de Dios, pero no *en un grado absoluto*. Esa sería la razón por la cual Jesús, como Logos de Dios, *no intentaría llegar a ser igual a Dios por medio de un acto de violencia, como el descrito con la palabra* ἁρπαγμὸν. Si bien tenía la naturaleza divina, eso no le convertía automáticamente en alguien coigual con su Padre. Que otros seres pueden tener la naturaleza divina, sin ser iguales a Dios en un sentido absoluto, puede verse por la expresión de Pedro en 2 Ped. 1:4.

[90] Dado que el sacrificio de Jesús ha puesto el fundamento para la salvación de sus discípulos es del todo apropiado verlo como la causa o fuente de la salvación. Eso no significa, sin embargo, que sea la fuente primaria de esa salvación, pues Judas 25 deja claro que el Salvador es Dios, identificado como el Padre en el contexto, *mediante el Señor Jesucristo.*

[91] Esta expresión de Justino deja claro que para él el Hijo no es Dios por compartir la esencia del Padre, como tiempo después enunciarían los trinitarios, sino que dicha divinidad tiene su fuente u origen *en el Padre*, razón por la cual también el poder y señorío del Logos, *dependen y se subordinan a Él*. Esta clase de concepto acerca del Logos de Dios puede ser rastreado atrás en los conceptos de Filón de Alejandría y el Logos como *deutero theos* (segundo dios). Curiosamente, para Filón, como para Justino, el Logos es divino solo en un sentido derivado, por participación en la divinidad del Dios supremo. El mismo concepto fue desarrollado un siglo después de Justino por Orígenes de Alejandría en su comentario sobre el evangelio de Juan, libro II. Examinaremos su punto de vista más adelante, cuando examinemos la sección sobre Juan 1:1.

del plan de salvación, sino también *en la naturaleza de su relación ontológica*, según la perspectiva de Justino.

El uso que Justino hace de la palabra αἴτιος en Diálogo con Trifón 129:1 ilustra claramente su intención al emplearla. Este término aparece también en su respuesta a una pregunta fundamental de Trifón sobre cómo conceptualiza a Dios. Frente a esta interrogante, Justino responde: "Lo que siempre ha sido del mismo modo e invariablemente y *es causa (αἴτιος) del ser de todo lo demás*[92], esto es propiamente Dios." La definición de Justino sobre lo que constituye a Dios revela que, para él, αἴτιος significa "causante de" o "causa de" en el sentido de ser el originador de todo. Esta conceptualización subraya que el Padre es entendido como el origen absoluto, la fuente de todo lo existente, incluido el Hijo.

Por tanto, el uso del término αἴτιος en este contexto confirma que Justino ve al Padre como el fundamento ontológico y causal de todo, lo cual incluye la divnidad, ser y señorío del Hijo. Este entendimiento refuerza la idea de subordinación, ya que el Hijo, aunque es llamado "Dios" y "Señor," debe su existencia y autoridad al Padre, quien es su causa. Así, esta definición no solo esclarece la postura de Justino sobre el Padre como el Dios supremo, sino también su percepción del Hijo como dependiente de aquel, incluso antes de su encarnación.

Volviendo a Diálogo con Trifón 129:1, la afirmación de Justino de que el Padre es la causa de que Cristo sea llamado Dios, Señor y Poderoso tiene implicaciones claras y significativas. Según Justino, Cristo no es llamado Dios, Señor o Poderoso por compartir la misma esencia del Padre, sino porque el Padre *lo ha hecho tal*. Esta idea se confirma en otra cita de Diálogo con Trifón 127:4, que dice: "Luego ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni ningún otro de los hombres *vio jamás al que es Padre inefable y Señor de todas las cosas absolutamente* ***y también de Cristo mism****o*, sino a su Hijo, que es también Dios ***por voluntad de aquél***…" Este pasaje resalta que, según Justino, Cristo es Dios *por voluntad del Padre*, lo que va en contra de la enseñanza trinitaria, que sostiene que cada persona divina es Dios por compartir la misma esencia, sin depender de otra para serlo. Justino, al contrario, afirma que Cristo *adquiere* su estatus de Dios, Señor y Poderoso debido a la voluntad del Padre[93], lo cual subraya la subordinación del Hijo en relación con el Padre.

---

[92] Para abreviar utilizaremos D.T. a partir de aquí para "Diálogo con Trifón." La cita está tomada de D.T. 3:5.

[93] Orígenes de Alejandría, un destacado teólogo de finales del siglo II, presenta un argumento similar al de Justino con respecto al hecho de que el Hijo sea llamado Dios. En su comentario sobre Juan 1:1c, Orígenes escribe: "Debemos decir a ellos que, por un lado, Dios, con el artículo, es el Dios real, porque también el Salvador dice en su oración al Padre: 'Que ellos puedan conocerte, el único Dios Verdadero'. Por otro lado, toda cosa al lado del Dios real, que es llamada Dios por participación en su divinidad, sería más propiamente llamada no 'el Dios', sino 'Dios'. Para estar seguros, su 'Primogénito de toda criatura', por cuanto él fue el primero en estar con Dios y ha atraído hacia sí mismo la divinidad..." (Origen Commentary on the Gospel According to John, Books 1-10, traducidos por Ronald E. Heine, Escuela de Religión Emmanuel, Johnson City, Tennessee, 1989, págs. 97-98) Orígenes introduce aquí una distinción significativa entre el Hijo y el Padre. Para ello, utiliza el término griego αὐτόθεος (autotheos), que significa "Dios por sí mismo" o "Dios por su propia naturaleza". Según Orígenes, el Padre es autotheos, mientras que el Hijo, aunque también llamado Dios, no posee esta característica intrínseca de manera independiente. Orígenes amplía su argumento afirmando "El Dios, por tanto, es el Dios verdadero. Los otros son dioses formados de acuerdo a él como imágenes del prototipo. Pero otra vez, la imagen arquetipo de muchas imágenes es la Palabra con El Dios, quien era 'en el principio'. Por medio de estar 'con El Dios' él siempre continúa siendo 'Dios'. Pero él no tendría esto si no estuviera con Dios, y él no se mantendría siendo Dios si no continuara en una contemplación incesante de la profundidad del Padre." En este razonamiento, Orígenes no solo enfatiza la subordinación del Hijo al Padre, sino que también señala que la divinidad del Hijo depende completamente de su relación con el Padre. Esta dependencia es tan fundamental

Es importante observar que Justino, en el mismo contexto, hace dos afirmaciones adicionales que refuerzan la idea de que el *Logos* no es Dios en el mismo sentido que el Hacedor de todas las cosas, es decir, el Padre. En primer lugar, Justino afirma que el Padre es "Señor de todas las cosas absolutamente y también *de Cristo mismo*". Esta declaración es una evidencia contundente de que Justino no veía a Jesús como coigual con el Padre. El señorío del Padre no solo abarca todas las cosas, sino que se extiende incluso al propio Hijo. Esto implica una relación jerárquica en la que el Hijo se encuentra subordinado al Padre. Además, Justino enmarca esta afirmación en un contexto que deja claro que esta subordinación no se limita a la vida humana de Cristo. Incluso su divinidad, según Justino, es presentada como un resultado *de la voluntad del Padre*. Por lo tanto, el estatus divino del Hijo depende directamente del Padre, quien es la causa (αἴτιος) de su existencia y posición.

La segunda declaración de Justino resulta igualmente reveladora. Cuando analizamos anteriormente las razones por las cuales Dios empleó ángeles para comunicarse con los seres humanos, señalamos que la razón fundamental radica en la inmensa superioridad de Dios como Creador del universo, lo que hace imposible que los humanos soporten su presencia directa (Éxodo 33:20). Esto explica por qué, según Justino, *nadie ha visto jamás al Padre, sino únicamente a su Hijo*. Justino aborda esta cuestión justo antes de la declaración previa y formula una pregunta fascinante: "¿Cómo, pues, pudo éste hablar a nadie y aparecerse a nadie *ni circunscribirse a una porción mínima de tierra*, cuando *no pudo el pueblo resistir la gloria de su enviado en el Sinaí*, cuando el mismo Moisés no pudo entrar en la tienda que él había hecho, si estaba llena de la gloria de Dios…?" (Diálogo con Trifón. 127:1-4). Justo después de esta reflexión, Justino afirma: "Luego ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni ningún otro de los hombres vio jamás al que es Padre inefable…, *sino a su Hijo*, que es también Dios por voluntad de aquél."

Para Justino, es inconcebible que el Hacedor del universo pueda aparecerse en "*una porción mínima de tierra*". Esta idea refuerza su visión de que el Hijo no es coigual al Padre. El razonamiento de Justino establece una comparación clara entre el Padre y el Hijo: por un lado, el Padre, cuya gloria es tal que no puede ser vista en la tierra; por otro lado, el Hijo, quien, aunque glorioso, pudo ser visto como enviado, aunque apenas soportado por Moisés y los israelitas. El razonamiento de Justino sigue un esquema de *menos a más*: si los israelitas no pudieron soportar la gloria del enviado (el Hijo), *¿cómo podrían resistir la gloria aún mayor de quien lo envió (el Padre*)? Justino usa un argumento llamado a fortiori. Un *argumento a fortiori* es un razonamiento lógico que concluye que, si algo es válido o verdadero en un caso, con mayor razón lo será en otro caso más fuerte o evidente. Esta comparación presupone una jerarquía entre dos seres: el Padre, que es mayor, y el Hijo, que es menor. Para reforzar por qué el Padre no pudo haber bajado a ver a Sodoma personalmente, Justino subraya que el Padre es Señor incluso de su enviado. Además, enfatiza que el Hijo es llamado Dios *por voluntad del Padre, quien es la fuente de su poder, señorío y divinidad.*

---

que Orígenes llega a afirmar que, si el Hijo no estuviera en esta unión estrecha con el Padre, "él no se mantendría siendo Dios". Interesantemente, Orígenes cita Juan 17:1-3 para destacar esta relación. En este pasaje, Jesús se refiere al Padre como "el único Dios verdadero", lo que, según Orígenes, subraya el concepto monoteísta del Padre que Jesús mismo enseñó. La perspectiva de Orígenes, al igual que la de Justino, se aparta claramente del entendimiento trinitario posterior, ya que presenta al Hijo como dependiente de la voluntad y naturaleza del Padre para ser considerado Dios. Así, ambos teólogos conciben una relación jerárquica donde el Padre es la fuente última de la divinidad, en oposición a la coigualdad postulada por la doctrina trinitaria.

Esta perspectiva de Justino acerca del Logos refleja claramente su comprensión del concepto de representación[94]. En esta relación, el enviado (el Hijo) actúa en nombre del que envía (el Padre), pero el primero es indudablemente subordinado al segundo. Así, Justino presenta al Logos como un agente glorioso, pero dependiente y subordinado al Padre, reafirmando su visión jerárquica dentro de la relación entre el Padre y el Hijo. Sus declaraciones son incompatibles con la doctrina trinitaria, que enseña que cada persona divina posee igualdad de naturaleza y poder, sin depender de otra para su divinidad. Justino, por el contrario, deja en claro que veía al Padre como absolutamente supremo, *tanto en relación con el universo como en relación con el Hijo.*

"se llama Dios y Señor a otro que está bajo el Hacedor del Universo…"

Un aspecto esencial de la doctrina de la Trinidad es que cada miembro —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo— es igual al otro. Todos son increados, eternos y poseen igual autoridad. La enseñanza trinitaria también afirma que, *al asumir la naturaleza humana*, Cristo se hizo inferior al Padre en cuanto a su humanidad. Sin embargo, esto implica que, antes de su encarnación, Cristo era igual al Padre *y no podía ser considerado un siervo o estar al servicio de otro miembro de la Trinidad.* ¿Reflejan las enseñanzas de Justino una perspectiva compatible con este punto de vista trinitario? La evidencia sugiere que Justino presenta al Hijo como alguien subordinado al Padre, incluso antes de la encarnación. Sus palabras reflejan una relación de servicio que implica una inferioridad clara. A continuación, se analizan algunos ejemplos clave:

Diálogo con Trifón 58:3: Justino declara: "Moisés, ¡Oh hermanos! —les dije—, escribe nuevamente que este (Jesús) que se apareció a los patriarcas *y se llama Dios*, llámase también *ángel y Señor*, a fin de que por estos nombres *os deis cuenta cómo Él sirve al Padre del Universo*, como ya habéis convenido, y, confirmados por nuevas pruebas, lo sostendréis firmemente." En esta cita, el verbo griego utilizado para "él sirve" es ὑπηρετέω, que *denota un servicio ofrecido a un superior.* Este término aparece, por ejemplo, en Hechos 13:36 para describir el servicio de David a Dios. Según A Patristic Greek Lexicon de Lampe, ὑπηρετέω significa: "Ser un siervo; ministrar, servir... *del Logos en relación al Padre (Just. Dial. 61.1)*... del Hijo *como inferior al Padre* (Eun. Apol. 27)... *de ángeles sirviendo a Dios* (Clemente, Str. 7.1)... *de hombres sirviendo a Dios* (Just. Dial. 95.2)... de hombres sirviendo a la Iglesia." En este pasaje, Justino aclara que los títulos de "Dios", "Señor" y "Ángel" asignados al Hijo tienen como propósito mostrar que Él sirve al Padre del Universo. Esto se refiere claramente a un servicio que el Hijo prestaba antes de su encarnación, lo que contradice la idea de igualdad absoluta entre el Padre y el Hijo según la doctrina trinitaria.

Diálogo con Trifón 127:4: Justino escribe: "Luego ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni ningún otro de los hombres vio jamás al que es Padre inefable y Señor de todas las cosas absolutamente y

[94] Aunque Justino no era judío, y quizás no estaba familiarizado con la mentalidad semítica sobre el representante, lo estaba con el Nuevo Testamento. Como veremos en la sección sobre Juan 1:1, Jesús expresó enfáticamente dicho concepto durante su ministerio de tal manera, que no es difícil captar el significado y aplicación práctica de ese este. Por otro lado, en la concepción política del mundo romano el concepto era expresado en la figura del *legado.* El *legatus* (plural *legati*) era *un representante oficial del Senado o del emperador*. El *legatus* en Roma no era un cargo simbólico, sino que tenía poderes reales de gobierno, mando militar y representación, pero siempre derivados de una autoridad superior (el Senado o el emperador). La palabra griega equivalente para *legatus* era ἀπόστολος, que es usada por Justino para el Logos como explicación de por qué este, en su papel del ángel de Jehová, pudo decir "Yo soy el Dios de Abrahán, Isaac, y Jacob. Esto explica por qué hay una correlación tan cerrada entre la conceptualización semítica del representante y la del propio Justino, quien no era un judío.

también de Cristo mismo, sino a su Hijo, que es también Dios por voluntad de aquél, y ángel (mensajero) *por estar al servicio de sus designios*, el mismo que el Padre quiso naciera hombre por medio de la Virgen *y que en otro tiempo se hizo fuego para hablar con Moisés desde la zarza*."

En este pasaje, Justino afirma que el Hijo es llamado "Dios[95]" *únicamente por la voluntad del Padre,* no porque posea una igualdad intrínseca con Él. Además, señala que se le llama "ángel" porque está al servicio (ὑπηρετέω) de los propósitos del Padre. Esta declaración establece la posición del Hijo como subordinado al Padre antes de su encarnación. La enseñanza de Justino en ambos textos refuerza una visión en la que el Hijo no es coigual al Padre, *ni siquiera antes de la kenosis* (Filipenses 2:7). Para Justino, el Hijo *es un siervo y mensajero del Padre*, lo que contradice directamente el concepto trinitario de igualdad entre las personas divinas antes de la encarnación del Logos. Este análisis muestra que Justino veía al Hijo en una relación de dependencia y servicio al Padre, lo cual se distancia significativamente del dogma trinitario desarrollado en siglos posteriores.

Diálogo con Trifón 56:4: Justino declara: "Y yo a mi vez: —Pues conocéis estas Escrituras —dije— voy a intentar persuadiros que, efectivamente, aquí es llamado Dios y Señor *otro que está bajo el Hacedor del Universo*, y que se llama también ángel o mensajero, *por ser Él quien anuncia a los hombres cuanto quiere que se les anuncie el Creador de todas las cosas, por encima del cual no hay otro Dios.*" Este pasaje es significativo porque Justino detalla su visión de la relación entre el Padre y el Hijo, subrayando que, aunque Jesús es llamado "Dios" y "Señor", Él se encuentra ***bajo*** el "Hacedor de todas las cosas". El texto griego que respalda esta afirmación es *ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων.* Hay dos elementos destacados en esta expresión que merecen análisis:

1. El uso de la preposición ὑπὸ con caso acusativo: Cuando ὑπὸ aparece con el caso acusativo, *suele indicar sujeción o subordinación a alguien de rango superior*. Ejemplos bíblicos de este uso incluyen Lucas 7:8 ("estoy *bajo autoridad*") y Gálatas 3:25[96] ("no estamos más *bajo un ayo*"). Es notable que Justino emplee esta construcción para describir la relación del Hijo con el Padre, indicando que Jesús estaba *en una posición de subordinación incluso antes de su encarnación*. Esto se opone al concepto trinitario que presenta al Hijo como igual al Padre desde la eternidad.

2. La frase τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων: Justino utiliza esta frase, que significa "el Hacedor de todas las cosas*", exclusivamente para referirse al Padre*. Nunca aplica este título al Hijo. En este contexto, la frase subraya la superioridad del Padre sobre el Hijo. Además, Justino afirma que "por encima del Hacedor de todas las cosas *no existe ningún otro Dios*". Este énfasis en la unicidad y supremacía del Padre se destaca, ya que nunca lo extiende al Hijo, reforzando una distinción jerárquica entre ambos. Este análisis del texto demuestra que Justino concebía al Hijo como subordinado al Padre no solo en su estado encarnado, *sino también en su existencia prehumana*.

---

[95] Justino Mártir. (2004). Lo mejor de Justino Mártir. (A. Ropero, Ed.) (p. 393). Terrassa: Editorial CLIE. Hemos elegido seguir la traducción de Ropero aquí, pues la traducción de Daniel Ruiz Bueno traduce incorrectamente el pasaje con miras a sustentar la doctrina de la Trinidad en Justino. Daniel usa la expresión "descrito como **verdadero** *Dios*, cuando la realidad que la palabra *verdadero* no aparece en el texto griego.

[96] La obra de referencia *Analytical Lexicon of the Greek New Testament, Friberg-Miller* dice sobre el uso de ὑπὸ con el acusativo: "*Con el acusativo*; (a) denotando lugar bajo, bajo, debajo (Mt 8.8; JN 1.48); (b) *denotando sumisión o sujeción a la autoridad, dominio, mandamiento, bajo poder* (LC 7.8; GA 3:25); (c) denota sujeción o esclavitud a una fuerza moral, como el pecado (GA 3.22), la ley (GA 4.5), el juicio (JA 5.12) *bajo el control de, sujeto a*;"

Su afirmación de que Jesús está "bajo el Hacedor de todas las cosas" establece una relación clara de dependencia y servicio, incompatible con la noción de igualdad entre el Padre y el Hijo que se encuentra en la doctrina trinitaria desarrollada posteriormente.

Diálogo con Trifón, capítulo 56:11: "Y yo, a mi vez, dije: -Volviendo a las Escrituras, voy a intentar convenceros de que *este Dios* que se dice y escribe haber aparecido a Abrahán, a Jacob y a Moisés, *es otro que el Dios creador del Universo.* Otro digo *numéricamente*, no en sentir y pensamiento. Porque, ante todo, afirmo que *jamás hizo ni habló nada sino lo que el Dios que hizo el mundo, por encima del cual no hay otro Dios, quiere que haga y hable*." Esta cita es frecuentemente empleada por defensores de la Trinidad como evidencia de que en Dios hay pluralidad numérica y unidad simultáneamente. Sin embargo, un análisis detallado del texto griego revela un panorama muy diferente. El texto griego utiliza la frase ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος Θεοῦ, que literalmente se traduce como "otro es del Dios hacedor de todas las cosas." Aquí, Justino no presenta a Cristo como parte de un único Dios compuesto, *sino como una entidad divina distinta del "Dios hacedor de todas las cosas."* Justino refuerza esta distinción con la frase ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ, que significa: "*en número digo, pero no en propósito.*" Esto subraya que Jesús, aunque es un ser divino, *es numéricamente distinto del Creador del Universo, pero está unido a Él en cuanto al propósito*.

¿Es esta unidad de propósito indicio de una deidad plural? Justino responde enfáticamente que no. La razón de esta unidad se encuentra en su declaración: "Porque, ante todo, afirmo que jamás hizo ni habló nada sino lo que el Dios que hizo el mundo, por encima del cual no hay otro Dios, quiere que haga y hable." El texto griego aquí es revelador. Justino enfatiza que Cristo *jamás* (ποτέ) hizo (πεπραχέναι) o dijo (eliptico[97]) algo por iniciativa propia, sino únicamente lo que *el Dios hacedor de todas las cosas quiso* (βεβούληται) *que hiciera o dijera*. Por lo tanto, la subordinación del Hijo al Padre es *absoluta*. Esta obediencia no se basa en una supuesta subordinación económica de una única deidad plural, sino en el hecho de que el Hijo *actúa exclusivamente conforme a la voluntad del Padre.* Es crucial notar que Justino sitúa esta subordinación *antes de la encarnación del Hijo* (su kenosis). Esto contrasta con el argumento trinitario común, que atribuye declaraciones como las de Juan 5:19, 30 (sobre la dependencia de Jesús respecto al Padre) únicamente a su naturaleza humana. Justino, en cambio, sostiene que esta subordinación caracterizaba al Logos incluso antes de que se hiciera humano. Justino usa el título "*Hacedor de todas las cosas*[98]" para referirse *exclusivamente* al Padre, y lo califica con la expresión "*sobre quien no hay otro* [Dios]." Esto resalta la supremacía exclusiva del Padre, distinguiéndolo completamente del Hijo. Esto es consistente con textos como Juan 20:17, Efesios 1:17 y Apocalipsis 3:2, 12, donde se subraya que el Padre es el Dios supremo*, incluso para el Hijo.* En conclusión, Justino presenta a Jesús como un ser divino subordinado al Padre, *cuya categoría no se equipara a la del Creador supremo*. En línea con 1 Corintios 8:5-6, *el Padre es identificado*

[97] Al parecer Daniel Ruiz Bueno traduce "o dijo" por causa de que al final se menciona esta acción como una de las acciones que el Logos realiza solo como resultado de la voluntad del Padre. Puede que Justino englobara esta acción en el verbo πεπραχέναι (hizo), y por ello no proveyera un verbo específico para "dijo".

[98] Hemos encontrado esta frase 22 veces en el texto griego de *Diálogo con Trifón.* En toda ocasión se refiere al Padre, jamás es usada para el Hijo. DIÁLOGO CON TRIFÓN. 7:2; 16:4, 8; 38:2; 48:2; 50:1; 55:1; 56:3; 56:4; 57:3; 58:1; 60:2 (tres veces); 60:3 (tres veces); 67:6; 74:3; 84:2; 116:2; 117:4.

como el único Dios supremo, mientras que Jesús es su mediador (Shaliaḥ) subordinado. Si esta conclusión parece controversial, se invita al lector a considerar la perspectiva de Justino sobre la relación de Dios con los seres humanos, lo que amplía su argumento sobre la subordinación y propósito divinos.

En el Diálogo con Trifón, capítulo 124:1-4, Justino Mártir aborda el concepto de que los seres humanos, aunque distintos del "Dios hacedor de todas las cosas," pueden llegar a ser dioses. Justino basa esta afirmación en su interpretación del Salmo 82:1-6, pasaje que cita en su totalidad para brindar el contexto necesario. Justino reproduce el pasaje del Salmo 82 (81 en la LXX) como sigue: "Como vi que se alborotaban de mi afirmación, que también somos nosotros hijos de Dios, adelantándome a sus preguntas, dije: -Escuchad, amigos, cómo el Espíritu Santo dice de este pueblo que son todos hijos del Altísimo y que en medio de su junta estará Cristo, haciendo justicia de todo linaje de hombres. Las palabras las dice David, según vuestro texto, así: *Dios se levantó en la junta de los dioses* y en medio está juzgando a los dioses. ¿Hasta cuándo juzgáis injusticia y miráis la cara de los pecadores? Juzgad al huérfano y al mendigo y haced justicia al humilde y al pobre. Librad al pobre y sacad al mendigo de la mano del pecador. No entendieron ni cayeron en la cuenta, caminan en tinieblas, se conmoverán todos los cimientos de la tierra. *Yo dije: Dioses sois, e hijos todos del Altísimo; pero vosotros como un hombre morís y como uno de los príncipes caéis*[99]. Levántate, oh Dios, y juzga a la tierra, porque tú heredarás todas las naciones."

Justino enseña que los hombres fueron creados como impasibles e inmortales[100], con características semejantes a las de Dios, bajo la condición de obedecer Sus mandamientos. Según él: Dios les concedió el honor de ser llamados hijos de Dios, sin embargo, al imitar la desobediencia de Adán y Eva, los humanos se condenaron a la muerte. A pesar de esto, Justino sostiene que el Salmo muestra que los hombres tienen el potencial de *llegar a ser dioses y de convertirse en hijos del Altísimo.* La responsabilidad de no alcanzar esta condición recae en ellos mismos, ya que es su desobediencia la que les lleva a ser juzgados y condenados. El análisis de Justino Mártir subraya un concepto clave: la condición divina de los seres humanos está ligada a su obediencia a Dios. El potencial de llegar a ser dioses no es inherente, sino una concesión divina basada en la fidelidad a Su voluntad.

En la teología de Justino Mártir, el hecho de que los seres humanos puedan llegar a ser dioses es un indicio claro de que la frase *"este llamado Dios…, es otro que el Dios creador del*

---

[99] Este mismo pasaje fue esgrimido por el Señor Jesucristo cuando sus enemigos le acusaron de blasfemo por decir que él era el Hijo de Dios (Juan 10:31-36). El razonamiento de Jesús aquí es de menos a más: Si a los seres humanos (menos), a los cuales vino la palabra de Dios, se les llama dioses, ¿Estaría Yo, a quién Dios ha santificado y enviado (más), cometiendo blasfemia por decir que soy el Hijo de Dios? Con esta argumentación Jesús mismo muestra que no hay una violación del monoteísmo bíblico en la existencia de seres considerados divinos (dioses), pues estos estarían subordinados a Dios y serían sus representantes. En el monoteísmo bíblico no es la existencia de otros seres divinos lo que constituye un peligro, sino la adoración de los mismos. Esa es la razón por la cual podemos encontrar diversos documentos religiosos donde se habla de dioses al lado de Dios, pero subordinados a él. Bajo ese esquema, cualquier ser considerado divino lo es por derivación y participación de la divinidad *del Único Dios.* Ampliaremos más este tema en la sección sobre Juan 1:1. Veremos evidencia de que los académicos concuerdan con esta definición del monoteísmo bíblico.

[100] Al parecer Justino se refiere aquí al hecho de que los seres humanos fueron hechos con la capacidad de no morir si permanecían fieles al Hacedor de todas las cosas, el Padre. La inmortalidad por tanto no era incondicionada, por naturaleza, sino condicionada, es decir, vivirían para siempre *obedeciendo a Dios y viviendo en armonía con su propósito.*

Universo[101]*"* se refiere a una diferencia ontológica entre el *Logos* como *Theos* (Dios) y el Padre como *Theos*, el Dios Creador del Universo. Los trinitarios argumentarían que Justino simplemente está diferenciando entre la persona del Hijo y la del Padre dentro de la única Deidad. Sin embargo, esta interpretación requiere el concepto trinitario de que, dentro de la Deidad, no hay subordinación entre sus personas, salvo después de la *kenosis*.

No obstante, Justino no muestra conocimiento alguno de esta teología trinitaria. Esto se observa en dos puntos clave que él mismo señala: El Dios que se aparece a Abrahán, Isaac, Jacob y otros siervos fieles de Dios es otro diferente en número respecto al Dios Creador del Universo. Justino utiliza el término *"otro en número"* (*ἀριθμῷ ἕτερος*; *arithmō heteros*) para describir esta relación. La importancia de esta declaración es significativa: Justino no está afirmando la existencia de otra *hipóstasis* (persona divina) compartiendo la misma esencia divina de Dios, como propone la doctrina trinitaria. Más bien, se refiere a *dos seres diferentes en número*, *ambos denominados* ***theos (Dios)***. Justino emplea una estructura lingüística que señala a dos seres divinos distintos, no a dos personas divinas dentro de un único Dios. Él describe: 1- El Dios que se aparece a los patriarcas (el Hijo), y 2- El Dios Creador del Universo. Este lenguaje no corresponde al modelo trinitario, ya que no describe una relación entre personas divinas dentro de una única esencia, sino dos seres identificados como *Dios* ontológicamente diferentes.

¿Pero no contradice esto abiertamente el concepto monoteísta judeocristiano? ¡En absoluto! La litereratura religiosa, tanto judía como cristiana establecía un sistema monoteísta totalmente diferente de los conceptos monoteístas actuales, tanto trinitarios como del judaísmo rabínico. Dentro de la diáspora judías helénica tenemos la conceptualización de un segundo dios (δεύτερος θεός, *deúteros theos*) *que no rivaliza con el Dios único, creador del Universo,* en los escritos de Filón de Alejandría[102]. Por otro lado, en el judaísmo palestinense, La Memrá de los Targúmenes arameos, aunque ha sido interpretado como una referencia a Dios mismo, es claramente un ser diferente de Dios[103] en varios pasajes. Por último, Orígenes de Alejandría, como hemos mencionado, habla de un *segundo Dios* (δεύτερος θεός[104]) el cuál llega a ser divino *por participacion en la divinidad del Padre, y siendo inferior a éste último*[105].

Una evidencia de que Justino no está hablando del *Logos* como una *hipóstasis* dentro de un Dios trino es la razón que ofrece al afirmar que este otro Dios es "otro, digo, numéricamente, no en sentir y pensamiento". Justino declara: "Porque (γάρ, *gár*) ante todo, afirmo que jamás hizo ni habló nada sino lo que el Dios que hizo el mundo, por encima del cual no hay otro Dios, quiere que haga y hable." Es difícil encontrar una descripción de subordinación más absoluta que la que Justino aquí expone respecto a la relación del *Logos* con su Padre, el Creador del Universo. Así, aunque este "otro Dios" es numéricamente diferente al Dios Creador (supremo), sobre el cual no

---

[101] Pablo pone de manifiesto esta diferencia al definir el monoteísmo cristiano que él enseñaba. Según Pablo,

[102] Nada mortal puede ser hecho a semejanza del Altísimo y Padre del Universo, sino únicamente a la *del segundo Dios, que es su Logos*" (Preguntas sobre Génesis, Libro II.62)

[103] "Y yo te apartaré para mi Nombre como un pueblo de santos, *y mi Memra será para ti un Dios redentor*, y tú conocerás que yo soy el Señor tu Dios que te redimió. (Exo. 6:7, Targum Neofiti).

[104] Ver Contra Celso V.39 y VI.61. En este último Orígenes habla del Primer Dios (τὸν πρῶτον θεὸν) y del Segundo [Dios] (τὸν δεύτερον).

[105] Véase Sobre Juan, Libro II: 17,18. Ampliaremos más este tema en la sección sobre Juan 1:1.

hay ningún otro Dios, también *está subordinado al Padre en tal medida que jamás ha hecho ni dicho absolutamente nada por iniciativa propia.*

La conjunción causal γάρ (*gár*) en el griego koiné se utiliza para expresar la causa o razón de una afirmación anterior, introduciendo una declaración que explica o justifica lo que se ha dicho previamente. En este caso, Justino está aclarando en qué sentido el Logos y el Padre son "numéricamente" diferentes (es decir, en su identidad como seres distintos), y al mismo tiempo "no en sentir y pensamiento." ¿Se debe esta unidad en sentir y pensamiento al hecho de que el *Logos* sea consustancial al Padre, de modo que ambos compartan la misma esencia divina y, por tanto, piensen y sientan igual como dos hipóstasis en un único Dios, junto con el Espíritu Santo? La respuesta de Justino es un rotundo no. Él introduce una explicación que se aparta completamente de la interpretación trinitaria moderna de esta expresión. Justino declara que esta unidad entre el Logos y el Padre no tiene que ver con una supuesta consustancialidad, sino con la subordinación del Logos al Padre. Según sus palabras: "Nada, digo, ha hecho en tiempo alguno sino aquello que el mismo Creador del mundo, por encima del cual no hay otro Dios, ha querido que haga y diga.[106]" De esta manera, Justino fundamenta la unidad en pensamiento y sentimiento *no en una igualdad ontológica entre el Logos y el Padre, sino en la obediencia absoluta del primero hacia el segundo.*

Hay elementos adicionales en esta declaración que requieren un análisis más detallado. En primer lugar, el uso del adverbio ποτὲ (*poté*), que modifica el verbo πεπραχέναι (ha hecho). En este contexto, Justino enfatiza que el Logos nunca, *en ningún momento de su existencia*, ha actuado fuera de la voluntad del Padre. Esta afirmación refuerza la idea de una obediencia absoluta y constante del Logos hacia el Padre, lo que contradice de manera directa el argumento trinitario que intenta explicar declaraciones como las de Jesús en Juan 5:19 y 5:30 en términos de su *kenosis*—es decir, interpretando que Jesús habló de esa manera porque había dejado a un lado sus prerrogativas divinas durante su encarnación. Sin embargo, Justino desestima completamente esa línea de razonamiento. Según él, las declaraciones de Jesús *no están limitadas a su existencia humana, sino que se extienden a toda la existencia del Logos.* Esto implica que, aunque Jesús es identificado como *Theos* (Dios), es numéricamente distinto al *Theos* Creador del Universo. Esta distinción, lejos de comprometer el monoteísmo que Jesús mismo enseñó, lo preserva, ya que Justino aclara que todo lo que el Logos ha hecho, dicho o hará en cualquier momento—sea pasado, presente o futuro—estará siempre alineado con la voluntad del Padre, *reflejando su completa subordinación.*

Finalmente, Justino subraya esta relación al contrastar al Logos con el Padre: mientras el Logos opera *siempre* bajo la voluntad del Padre, el Creador del Universo es descrito como alguien *sobre quien no hay ningún otro Dios*. Esta declaración subraya una diferencia ontológica definitiva entre el Padre y el Hijo, difícilmente compatible con una comprensión trinitaria de coigualdad esencial entre ambas figuras. Justino expresa con claridad que el Hijo, aunque llamado theos, no comparte el mismo nivel de supremacía que el Padre, *quien es el único Dios supremo*. Pero Justino todavía tiene mucho que decir sobre la divinidad del Hijo de Dios y su relación con el Dios supremo.

[106] οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ ἢ ἅπερ αὐτὸς ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός, βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι.

Diálogo con Trifón 126:2: "Si realmente comprendierais lo que han dicho los profetas, no negaríais que Él es Dios, Hijo del único y *no engendrado* (ἀγεννήτου, agenétou), e inefable Dios". La expresión empleada por Justino en este pasaje tiene una gran relevancia teológica y conceptual, particularmente en su distinción entre el Padre y el Hijo. Al describir al Padre como ἀγεννήτου (agenétou, "no engendrado"), Justino subraya que el Padre es "no engendrado, sin nacimiento, sin origen[107]", *un atributo que destaca su naturaleza como la fuente absoluta y única de todo lo que existe.* De hecho, en respuesta a la pregunta de Trifón sobre si las almas son increadas e incorruptibles, Justino ofrece una serie de declaraciones que revelan el abismo que separa a Dios de los seres que existen después de Él. Para comprender la teología de Justino y el motivo por el cual se refiere al Logos como "Dios", es crucial entender qué es lo que él considera esencial en Dios y qué lo distingue de todo lo demás. En este sentido, es útil considerar lo que se dice en Diálogo con Trifón. 5:4c."

Diálogo con Trifón 5:4c: "… En efecto, cuanto después de Dios es o ha de ser jamás, todo *tiene naturaleza corruptible y capaz de desaparecer y dejar de existir*. Sólo Dios es increado e incorruptible, ***y por eso es Dios***, pero *todo los demás fuera de Dios es creado y corruptible*." Justino presenta aquí una distinción crucial entre Dios y todo lo demás que existe. Según este razonamiento, todo aquello que no es Dios, ya sea que exista actualmente o que llegue a existir en el futuro, comparte una característica esencial: tiene una naturaleza corruptible. Esto significa que, por su propia esencia, está sujeto a la decadencia, el deterioro, la desaparición y, eventualmente, a dejar de existir. Este principio abarca a toda la creación, ya que, al ser creada, depende de algo superior a sí misma para existir *y no posee inmortalidad o incorruptibilidad inherente*.

Por el contrario, se afirma que solo Dios es increado (ἀγέννητος, agenétos, "no engendrado, sin origen") y incorruptible (ἄφθαρτος, afthartos, "inmortal, no sujeto a corrupción"). Estas características son exclusivas de Dios y son precisamente lo que lo define como tal. Dios no depende de ninguna otra fuente para su existencia y no está sujeto a cambio, corrupción o desaparición. Esta incorruptibilidad absoluta es lo que lo distingue radicalmente de todo lo creado. La frase "y por eso es Dios" destaca que estas cualidades—ser increado e incorruptible—son intrínsecas a su identidad divina. En contraste, todo lo que es creado (γεννητά, gennetá, "engendrado, creado") es también corruptible (φθαρτά, fthartá, "destructible, perecedero"), lo que resalta su dependencia de Dios tanto para su origen como para su mantenimiento en la existencia. En resumen, esta reflexión subraya la brecha ontológica entre el Creador y la creación: Dios es eterno, independiente e inmortal, mientras que todo lo demás, al ser creado, es finito, dependiente y sujeto a la corrupción y la desaparición. Este argumento es clave en el pensamiento teológico, ya que establece la singularidad absoluta de Dios frente al mundo creado.

Ahora bien, los trinitarios intentan suavizar esta realidad, aplicada al Hijo diciendo que éste no es creado sino *engendrado.* El problema con eso es que se trata de una cortina de humo, pues un análisis del texto griego y los términos que se usan pone de manifiesto que en realidad Justino no hace ninguna distinción entre lo creado y lo engendrado. Analicemos esto un poco más a fondo.

---

[107] ἀγέννητος, ον, (γεννάω) unbegotten, unborn, ἀ. τότ' ἦ SOC 973: unoriginated, Pl. Ti. 52a. Adv., ἀναιτίως καὶ ἀ. Plu. 2.1015b codd. A Greek-English Lexicon Compiled by Henry George Liddel and Robert Scott. (ἀγέννητος, ον, (γεννάω) inengendrado, no nacido ἀ. τότ' ἦ (Sóf. OC 973), sin origen (Plat. Ti. 52a); adv., sin causa y sin origen ἀναιτίως καὶ ἀ. (Plu. 2.1015b, códices)).

ἀγέννητος vs. γεννάω / γίνομαι

El análisis de Diálogo con Trifón. 5:4c es esencial para evaluar cómo Justino Mártir conceptualiza la relación entre el Logos y el Padre. Para determinar si Justino percibía al Logos como de la misma sustancia que el Padre, y si esto apunta a una noción trinitaria, es crucial examinar los términos que emplea en este y otros pasajes. El entendimiento apropiado de los términos aquí empleados por Justino es muy importante. Vamos a analizar cómo varios diccionarios del griego koiné lo definen, comenzando con A Greek-English Lexicon compilado por Henry George Liddell y Robert Scott: "ἀγέννητος, ον (agénnētos, "inengendrado, no nacido"), (derivado de γεννάω (gennáō, "engendrar")): no nacido (Sófocles, Edipo en Colono, 973), sin origen (Platón, Timeo, 52a); como adverbio, 'sin causa y sin origen' (Plutarco, 2.1015b, códices)." Un detalle importante que resalta en esta definición es que *ἀγέννητος tiene su raíz en el verbo γεννάω* (gennáō, "engendrar[108]"). Este verbo describe el acto de dar origen a algo o alguien, como un acto de creación o generación. La relevancia de esta relación semántica se evidencia en contextos teológicos, ya que γεννάω se emplea para describir la acción por la cual Dios trajo a la existencia al Logos. Por lo tanto, ἀγέννητος no solo significa "sin origen" o "sin causa", sino también "inengendrado", *subrayando que el sujeto descrito por este término no ha sido engendrado ni creado.*

El Lexicón griego de Bauer define ἀγέννητος (*agénnētos*) como: "Perteneciente a alguien que existe sin haber pasado por el proceso de nacer, no nacido, literalmente 'inengendrado'." (Sófocles y otros). El término "inengendrado" significa "no engendrado" o "que no ha sido generado". Describe algo o alguien que no ha tenido un origen a través de un proceso de generación, nacimiento o creación. Es decir, su existencia no es el resultado de una causa externa o de un acto que le haya dado inicio. En contextos filosóficos y teológicos, ἀγέννητος se utiliza para referirse a *un ser cuya existencia es completamente independiente, eterno y sin origen*. Esta cualidad destaca su absoluta singularidad y autosuficiencia, diferenciándolo de todo lo que ha sido creado o engendrado. En resumen, la definición de ἀγέννητος en el lexicón de Bauer subraya la idea de una existencia que trasciende cualquier proceso de generación o nacimiento, un concepto esencial para comprender la distinción entre lo divino y lo creado en el pensamiento griego y cristiano.

El Léxico griego de Cambridge define ἀγέννητος (agénnētos) como: "ἄ-γέννητος, ον (adj.) [de γεννητός]: … 3- (de una deidad) no engendrado, eterno (Plutarco); (filosóficamente, de una Forma) sin origen ni nacimiento, *no creado* (Platón)." Esta definición aporta claridad adicional sobre el término, destacando dos aspectos clave: No engendrado: En relación con una deidad, el término *indica que no ha habido un proceso de engendramiento*, *reforzando la idea de independencia y eternidad*. No creado: En el contexto filosófico, como en las ideas platónicas, *el término describe aquello que no tiene origen ni nacimiento, algo que no fue creado y, por tanto, existe eternamente.* Este análisis confirma que el significado de ἀγέννητος abarca tanto "no creado"

[108] Durante la controversia que desencadenó en el concilio de Nicea, un aspecto fundamental en discusión fue si Jesús había sido creado o engendrado. Para los trinitarios Jesús fue engendrado, no creado, y esa generación es en la eternidad. Sin embargo, como veremos a continuación en ese período de tiempo engendrar y crear eran términos intercambiables.

como "no engendrado".

A partir del significado del término ἀγέννητος (agénnētos, "no creado", "no engendrado") utilizado por Justino *para describir lo que define la esencia de Dios*, es fundamental examinar cómo esta palabra contribuye a la comprensión del Logos como Theós (Dios). Ahora bien, según la definición de ἀγέννητος, esta cualidad implica que Dios *no tiene origen ni proceso de generación*. Entonces, surge la pregunta: ¿puede el Logos ser descrito también como ἀγέννητος, es decir, "increado" o "inengendrado"? Esto nos lleva a analizar un pasaje clave: el Diálogo con Trifón 61:1.

"Así que, amigos míos, dije, ahora les mostraré por las escrituras que Dios *ha engendrado* de sí mismo una cierta Potencia racional como un Principio *antes de todas las demás criaturas*. El Espíritu Santo indica esta potencia con diversos títulos, a veces la Gloria del Señor, otras veces Hijo, o Sabiduría, o Ángel, o Dios, o Señor, o Verbo. Incluso se llamó a sí mismo Comandante en Jefe cuando se apareció bajo forma humana a Josué, hijo de Nun. En verdad, Él puede legítimamente reclamar todos estos títulos debido al hecho de que tanto cumple la voluntad del Padre como *fue engendrado por un acto de la voluntad del Padre*."[109]

Es necesario analizar algunas expresiones de este pasaje para comprender mejor lo que Justino está comunicando. Una de las frases clave es: "Dios ha engendrado de sí mismo una cierta Potencia racional como un Principio antes de todas las demás criaturas" (ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινὰ ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν). El verbo empleado, γεγέννηκε (de γεννάω, gennáō, "engendrar"), es particularmente importante en este contexto porque *su uso en tiempo perfecto refleja la intención teológica de Justino*. El tiempo perfecto[110] en griego implica ***una acción que fue completada en el pasado*** pero cuyos efectos permanecen presentes. Por lo tanto, al decir γεγέννηκε, Justino está señalando que el acto de "engendrar" al Logos *fue un evento concluido y definido en el pasado*, cuyos efectos (la existencia y el propósito del Logos) se extienden hasta el presente. Este uso no da lugar a la noción de una generación eterna del Logos, entendida como un proceso continuo e intemporal, ya que *el perfecto griego enfatiza que la acción tuvo un punto de inicio y conclusión específico y, aunque la acción tiene relevancia en el presente ésta terminó en el pasado.*.

Esta observación es importante porque los trinitarios, al interpretar este pasaje, han sugerido que el verbo γεγέννηκε apoya la idea de que el Logos fue "generado en la eternidad", *en un proceso continuo que nunca tuvo principio ni fin*. Sin embargo, Justino no comparte esta perspectiva. Su uso del perfecto subraya que él concibe el engendramiento del Logos *como un evento temporal, lo que está en armonía con la idea de un principio (ἀρχὴν[111]) claramente delimitado para la existencia del Logos.* Para profundizar en el significado de la frase, es útil realizar un análisis sintáctico de la oración. Esta comienza con la conjunción subordinante causal *hóti* (ὅτι, "que"), la

[109] The Fathers of the Church. A New Translation, Volume 6. Justin Martyr. Thomas B. Falls, D.D.

[110] El aspecto verbal del verbo perfecto es el aspecto perfectivo. Este aspecto mira la acción del verbo como una acabada, terminada en el pasado, pero con resultados en el presente. Esto significa que Justino utiliza un verbo griego cuyo aspecto muestra que él no conocía nada acerca de una "generación eterna" formulada en los concilios de Nicea-Constantinopla.

[111] El uso del acusativo (*arjen*), para indicar el complemento directo del verbo, en vez del dativo, indica que Justino está llamando al Logos "un principio", como aquel que fue generado por Dios.

cual introduce una cláusula subordinada. El sujeto es el único sustantivo en caso nominativo en toda la oración, *Theos* (Θεὸς, "Dios"), acompañado por el artículo definido *ho* (ὁ). El objeto directo del verbo γεγέννηκε detalla lo que Dios ha generado: ἀρχὴν ("un principio") y δύναμιν τινὰ λογικὴν ("cierta potencia racional").

Con estos elementos identificados, la traducción de la frase sería: "que Dios engendró un principio, cierta potencia racional...". Este análisis confirma que Justino no está presentando el engendramiento del Logos como una actividad *eterna*, sino como un acto concreto y finalizado, realizado por Dios. En conclusión, el uso del tiempo perfecto en γεγέννηκε y las referencias explícitas a un "principio" (ἀρχὴν) muestran que Justino no considera al *Logos* como eternamente engendrado, sino como un ser generado en un momento definido del pasado, aunque con efectos y relevancia que se extienden hasta el presente. Este punto de vista refuerza la distinción entre el Padre como fuente única y el *Logos* como una Potencia derivada de Él, pero no coeterna en el sentido trinitario posterior. Otro elemento temporal es el uso de la frase preposicional πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων (pántōn tōn ktismátōn).

La preposición πρὸ (pró), cuando se usa junto con una frase en el genitivo como πάντων τῶν κτισμάτων (pántōn tōn ktismátōn, "de todas las criaturas"), en este contexto parece señalar una relación temporal. Ahora bien, surge la pregunta: ¿qué quiso decir Justino Mártir al emplear esta frase genitiva? ¿Está utilizando el adjetivo πάντων (pántōn, "todas") en un sentido absoluto, refiriéndose literalmente a toda la creación, o lo emplea de manera relativa, es decir, en relación con otras criaturas? Resolver esta cuestión es clave para comprender la naturaleza del Logos en el pensamiento de Justino, y el contexto debe analizarse cuidadosamente para determinar cuál interpretación es más adecuada.

Un punto relevante reconocido por los estudiosos del griego koiné es que el adjetivo ἄλλος (állos, "otro") se omite con frecuencia en este idioma, *incluso en contextos donde uno podría esperar su aparición explícita*[112]. Esto genera variaciones interpretativas. Por ejemplo, Daniel Ruiz Bueno traduce πάντων en un sentido absoluto, "antes de *todas* las criaturas", implicando que el Logos no forma parte de la creación, lo que es frecuentemente citado por los trinitarios como prueba de que el Logos comparte la misma naturaleza divina que el Padre y no es una criatura. Sin embargo, como se observa en una cita previa, Thomas B. Falls incluye la palabra "*otras*" en su traducción de esta frase de Justino, sugiriendo que *el Logos es una creación de Dios*, *pero anterior a las demás criaturas*. Entonces, ¿cuál de estas traducciones refleja mejor la intención de Justino? Para responder a esta pregunta, es necesario examinar el contexto inmediato de la frase.

Antes de hacerlo, es importante considerar un argumento común presentado por los trinitarios en relación con Jesús y el uso del verbo γίνομαι (gínomai, "llegar a ser"). En el prólogo del evangelio de Juan, este verbo no se usa para describir a Jesús[113], sino exclusivamente para referirse

---

[112] Por ejemplo *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian literature,* traducida del alemán por Rober W.Funk dice (§480): "La omisión de la noción de "otro, cualquiera" (§306(5)) es específicamente griega. Por ejemplo: 1 Corintios 10:31: [εἴτε ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι]. Aquí, la idea de "*cualquier **otra** cosa*" *está implícita en el contexto, aunque no se mencione explícitamente en el texto original.*

[113] Lo cierto es que el verbo γίνομαι (gínomai, "llegar a ser") sí se utiliza en Juan 1:15, pero no analizaremos el prólogo de Juan en esta ocasión para no desviarnos del tema principal, que es el testimonio de Justino Mártir. Este análisis se centra exclusivamente en cómo Justino emplea el lenguaje para describir la naturaleza del Logos, y cualquier

a la creación. Por ejemplo, en Juan 1:3, la Reina Valera Actualizada traduce: "Todas las cosas fueron hechas (ἐγένετο, egéneto) por medio de él, y sin él no fue hecho (ἐγένετο, egéneto) nada de lo que ha sido hecho (ὃ γέγονεν, hó gégonen)." El verbo gínomai aparece tres veces en este versículo, y en cada caso se refiere al acto de creación realizado por Dios mediante el Logos. Para entender mejor este uso, resulta útil consultar definiciones más detalladas que ofrecen los diccionarios de griego koiné, ya que pueden arrojar luz sobre las implicaciones precisas del verbo en este contexto. Esto nos permitirá abordar con mayor precisión la naturaleza del Logos y su relación con la creación según Justino Mártir y el evangelio de Juan.

An intermediate Greek-English lexicon, founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's lexicon[114] define esta palabra de la siguiente manera: "γίγνομαι (forma jónica y, en el griego tardío, γίνομαι) …. Sentido radical: ***llegar a existir***, latín gigni. 1- De personas, "*nacer*": νέον γεγαώς ("recién nacido"), Odisea; γεγονέναι ἔκ τινος, "haber nacido de alguien", Heródoto; más raramente ἀπό τινος, Heródoto; τινος, Eurípides. 2- De cosas, "*ser producido*", Platón, Jenofonte, etc.:"[115] A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature: ① ***Llegar a existir a través de un proceso de nacimiento o producción natural: nacer, ser producido*** ② ***Llegar a existir: ser hecho, ser creado, ser manufacturado, ser realizado***.[116]" *Exegetical Dictionary of the New Testament*: "El verbo γίνομαι aparece en todos los escritos del Nuevo Testamento, excepto en Judas. Con 667 ocurrencias, es una de las palabras más comúnmente usadas. En el Nuevo Testamento, aparece únicamente en su forma jónico-helenística (γίνομαι en lugar de γίγνομαι; cf. BDF §34.4). ***Su significado literal es llegar a ser, originarse, venir a la existencia***."[117]

Los diccionarios de griego dejan claro que el verbo γίνομαι (gínomai) incluye la idea de *llegar a existir*, *ya sea a través de un proceso de creación o de nacimiento natural*. Este concepto es relevante para nuestro análisis porque Justino Mártir utilizó este verbo específicamente para referirse a dos títulos que las Escrituras asignan al *Logos*: *Hijo y Sabiduría*. Citando sus propias palabras: "El Espíritu Santo indica este Poder mediante diversos títulos: a veces, la Gloria del Señor; otras, Hijo, o Sabiduría, o Ángel, o Dios, o Señor, o Verbo. Incluso se llamó a sí mismo Comandante en jefe cuando se apareció en forma humana a Josué, el hijo de Nun. De hecho, puede reclamar con justicia todos estos títulos, tanto por el hecho de que realiza la voluntad del Padre como por haber sido engendrado (γεγενῆσθαι[118]) mediante un acto de la voluntad del Padre.[119]"[120] (D.T. 61:1).

---

referencia al evangelio de Juan tiene como propósito proporcionar contexto lingüístico sin apartarnos del eje central de nuestra discusión.

[114] H.G. Liddell, *A Lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1996), p. 164.

[115] Hemos puesto solo la información relevante al tema que nos ocupa. El léxico de Liddell y Scott contiene mucha información acerca de la morfología de las palabras definidas que no es relevante al tema.

[116] William Arndt et al., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 197.

[117] Horst Robert Balz y Gerhard Schneider, Exegetical Dictionary of the New Testament (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990–), p. 247.

[118] La palabra γεγενῆσθαι es un infinitivo perfecto medio-pasivo del verbo γίγνομαι (llegar a ser, venir a la existencia). Aquí la función sintáctica del infinitivo es adverbio de causa, fácilmente percibido por medio del uso del artículo definido τοῦ (tou, del) + infinitivo. Véase Wallace, Greek Grammar Beyond the Basics, págs. 596, 597.

[119] Diálogo con Trifón 61:1.

[120] The Fathers of the Church. A New Translation, Volume 6. Justin Martyr. Thomas B. Falls, D.D.

La pregunta que orienta nuestra investigación es la siguiente: ¿por qué diversas traducciones de este pasaje presentan el verbo como "engendrar" en lugar de "llegar a ser"? Lo que podría parecer una diferencia menor en realidad abre un panorama revelador. El análisis del texto griego muestra que en *Diálogo con Trifón* 61:1-3 se emplea el verbo γίγνομαι (*gígnomai*, "llegar a existir", "ser creado"). Sin embargo, en la traducción de Daniel Ruiz Bueno aparece el verbo γεννάω (*gennáō*, "engendrar"). Este hallazgo nos impulsó a examinar las distintas ediciones críticas de la obra de Justino con el fin de determinar la causa de tal discrepancia. El texto de base que hemos empleado, *S. Justini Philosophi et Martyris cum Triphone Judaeo Dialogus*[121], efectivamente conserva γίγνομαι en el pasaje en cuestión. No obstante, la mayoría de las ediciones críticas disponibles en el ámbito académico han reemplazado este verbo por **γεννάω**, una decisión que, como veremos, responde más a consideraciones dogmáticas que a fundamentos de crítica textual.

Para comprender este fenómeno es necesario tener presente la historia de la transmisión textual del *Diálogo con Trifón*. El manuscrito fundamental de esta obra es el *Parisinus Graecus 450*, único testimonio completo del diálogo, copiado en el siglo XIV y actualmente resguardado en París. Todas las ediciones posteriores dependen directa o indirectamente de este códice. La primera edición impresa en griego fue preparada por Styan Thirlby, un eclesiástico anglicano y erudito de la patrística y la crítica textual. Su trabajo, basado en el *Parisinus Graecus 450*, incluyó notas críticas y comentarios marginales, y sentó el patrón para la mayoría de las ediciones críticas posteriores. Solo la edición de Trollope se aparta de esta tradición. Esto nos lleva a una pregunta clave: ¿qué encontró Thirlby en el manuscrito y qué lo llevó a su decisión editorial?

La evidencia es clara: al llegar a *Diálogo con Trifón* 61:1 en el *Parisinus Graecus 450*, Thirlby no halló el verbo *γεννάω*, sino *γίγνομαι*. Es decir, el texto manuscrito habla de "llegar a existir" o "ser creado". Sin embargo, Thirlby sustituyó este verbo por *γεννάω*, "engendrar", sin apoyo alguno en variantes textuales. No existe, hasta donde alcanzan los testimonios manuscritos, una forma de *γεννάω* en ese pasaje. La razón de su cambio fue de carácter teológico: asumió que Justino debía haber escrito *gennáō* porque lo utiliza en otros lugares del diálogo. La nota crítica de Thirlby en ese pasaje dice: "Debe escribirse γεγεννῆσθαι, como lo enseña suficientemente el propio sentido del pasaje y lo confirman las palabras que siguen inmediatamente: Λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννῶμεν (Pues al proferir alguna palabra, *engendramos* una palabra', si acaso puede decirse así)."[122]

Luego la decisión de Thirlby se debe a su comprensión del pasaje, a la luz de la doctrina de generación eterna del Logos, más que a lo que realmente está escrito en el mss. *Parisinus*[123]. Así, la lectura "engendrar" no surge de la tradición manuscrita, no tiene base textual, sino de una decisión editorial marcada por presupuestos dogmáticos, cuyo peso ha condicionado que la lectura de γεννάω en casi todas las ediciones posteriores. Esa es la razón por la cual la mayoría de los traductores ha vertido el pasaje como "engendrado" en vez de "llegado a ser, creado." Como podemos apreciar, ha sido la interpretación dogmática del pasaje la que ha llevado a que la lectura

---

[121] Justin Martyr, "Justin Martyr's Dialogue with Trypho: Greek Text with Notes," ed. W. Trollope (J. Hall; G. Bell, 1846–1847)

[122] Scribendum γεγεννῆσθαι, quod & res ipsa satis docet, & quae statim sequuntur: Λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννῶμεν, si sieri potest, confirmant.

[123] El lector puede consultar D.T. 61.1, en el mss. *Parisinus, en el siguiente vinculo* https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10722125b/f119.item.r=Grec%20450.zoom

engendrado esté en las traducciones modernas de Diálogo con Trifón (D.T). Este es un ejemplo de deshonestidad que vicia la lectura del pasaje de Justino motivada por la conservación de una doctrina tardía, como es la de la "generación eterna" del Hijo de Dios.

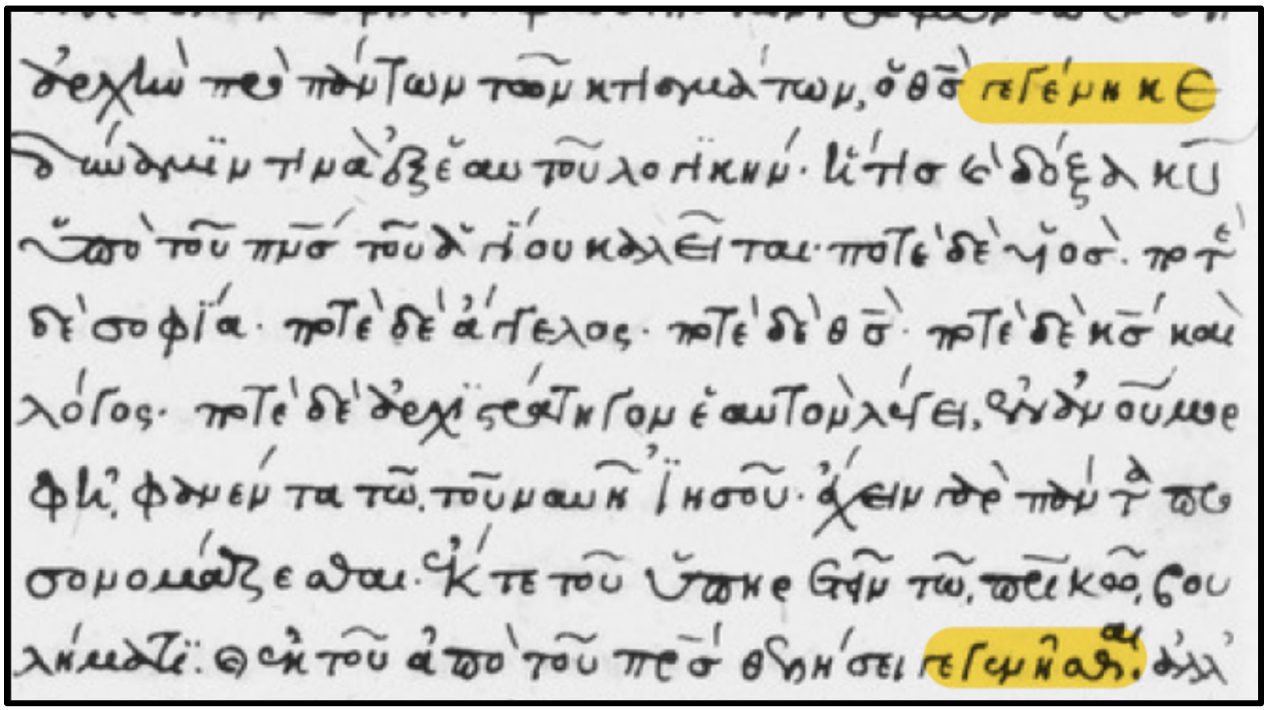


Fig. XI. ***Parisinus Gr. 450 mostrando la ocurrencia del verbo gignomai como lectura original de D.T. 61.1, Folio CXIV, líneas 12, 19.***

La edición de Miroslav Marcovich presenta la lectura γεγεννῆσθαι, engendrado, con una nota a pie de página que reconoce que esta lectura *no es la que aparece en el mss. de base* para el texto griego, el códice *Parisinus*.[124] La edición francesa del texto griego producida por Philippe Bobichon, también reconoce que la lectura de γεγεννῆσθαι procede, no de una variante textual, sino de la decisión dogmática de Thirlby de corregir el texto como ha sido recibido en el códice *Parisinus* por un verbo que cuadre con el enfoque teológico de éste. [125] La afirmación de Thirlby requiere un análisis del pasaje en detalles para verificar si realmente se justifica su cambio textual en este pasaje. Un análisis del pasaje completo nos dará aún más sorpresas.

Comencemos con la primera de las frases de D.T. 61.1[126]: "Os voy a presentar, ¡oh amigos! -dije- otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios *engendró* (γεγέννηκε, *gegénneke*,), principio antes de todas las criaturas, cierta potencia racional de sí mismo…"[127] El pasaje comienza con una expresión que parece indicar que el cambio de Thirlby parece tener fundamento en el lenguaje que usa Justino. Sin embargo, sorpresivamente, Marcovich tiene una nota a pie de página en esta

[124] En la nota Marcovich presenta la lectura "γεγενῆσθαι A, corr. Thirlby." Esta nota significa la lectura del *Parisinus Graecus 450* es γεγενῆσθαι, creado, llegado a ser. Thirlby corrigió la lectura original por γεγεννῆσθαι, engendrar."
[125] La nota dice: "γεγεννῆσθαι Thirlby. edd. ab Otto (ex Prov. 8, 25; Dial. 61, 2): γεγενῆσθαι Codd., cett. edd." La nota indica que la lectura γεγεννῆσθαι, engendrado, proviene de la corrección de Thirlby, mientras que el manuscrito *Parisinus* y otras ediciones impresas, como la de Trollope, contienen γεγενῆσθαι."
[126] Traducción de Daniel Ruiz Bueno, Padres Apologistas Griegos. Siglo II. Pág 409.
[127] Gr. Μαρτύριον δὲ καὶ ἄλλο ὑμῖν, ὦ φίλοι, ἔφην, ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινὰ ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν,

misma frase que dice: "γεγένηκε A." Esto significa que la lectura original en el *Parisinus,* de esta primera parte del pasaje no es γεγέννηκε, engendró, sino más bien γεγένηκε, creó, hizo, trajo a la existencia, produjo. Γεγένηκε no proviene de *γεννάω*, engendrar, sino *γίγνομαι, hacer, crear, traer a la existencia.* Por otro lado, Bobichon también reconoce que hay el texto del *Parisinus* no contiene la palabra engendrar en esta sección, sino la palabra *gígnomai.*[128]

¿Cómo quedaría la traducción del pasaje si devolviéramos al texto el verbo *gígnomai*? La traducción diría algo diferente: "Voy a presentarles, amigos, dijo yo, otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios hizo, creó, trajo a la existencia, produjo un principio antes de todas las criaturas, cierta potencia racional procedente de sí mismo.[129]" Con la lectura que encontramos en el manuscrito *Parisinus* el sentido de la frase de Justino cambia radicalmente y nos hace ver que en realidad no existe justificación para que Thirlby haya cambiado de verbo en el texto de su edición griega de Diálogo con Trifón.

Sigamos analizando ahora el resto del pasaje D.T. 61.1: "…la cual es llamada también por el Espíritu Santo Gloria del Señor, y unas veces *Hijo*, otras *Sabiduría*; ora Angel, ora Dios; ya Señor, ya Palabra; y ella misma se llama a sí misma Capitán General, cuando se aparece en forma de hombre a Josué, hijo de Navé. Y es que todas esas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido *engendrada* por querer del Padre."[130] (Daniel Ruiz Bueno."

Ya hemos considerado que el manuscrito *Parisinus* usa aquí el verbo *gígnomai*, no *gennao*. Por lo que si traducimos la última oración desde el manuscrito esta diría: "Y que es esas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre *y de haber sido hecho, creado, producido, por la voluntad del Padre.* Compare ahora esta declaración con la primera que Justino dice, y que consideramos más arriba y verá que el uso de *gígnomai,* "creado, producido, hecho", está en plena armonía en este contexto pues se usa *dos veces* en el mismo pasaje para hablar del origen del Logos proveniente de Dios, su Padre. La consideración del contexto que le sigue a esta declaración de Justino confirma que no hay ninguna justificación para la sustitución del verbo *gígnomai por el verbo gennao hecha por Thirlby.* Sigamos analizando el contexto inmediato para poder determinar si realmente ""Debe escribirse γεγεννῆσθαι, como lo enseña suficientemente el propio sentido del pasaje y lo confirman las palabras que siguen inmediatamente."

D.T. 61.2: "¿Y no vemos que algo semejante se da en nosotros? En efecto, al emitir una

---

[128] Su nota a pie de página dice: "γεγέννηκε (γεννάν) edd.: γεγένηκε (γίγνεσθαι) Codd." Eso significa que, aunque diferentes ediciones impresas tienen la palabra para engendrar, el manuscrito *Parisinus Gr. 450 tiene el verbo gígnomai.*

[129] La expresión "procedente de sí mismo", ἐξ ἑαυτοῦ, ha sido interpretada en el sentido de que el Hijo sale del Padre por algunos círculos trinitarios. Sin embargo, Pablo usa la misma expresión (en plural) en 2 Cor. 3:5. La expresión allí es traducida "no que seamos suficientes en nosotros mismos, como para pensar que ***algo proviene de nosotros,*** sino que nuestra suficiencia proviene de Dios." (2 Cor. 3:5 RVA). Así que ἐξ ἑαυτοῦ, en Justino, indica quien es la fuente u origen del Logos, nadie más que el Padre. Esto establece una notable diferencia entre el Origen del Logos, procedente exclusivamente del Padre, y el de otros seres, que llegan a existir mediante el Logos."

[130] ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱὸς, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ Θεὸς, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ· ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι, ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι, καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι

palabra, *engendramos* (γεννῶμεν) *la palabra,* no por corte, de modo que se disminuya la razón que hay en nosotros al emitirla." Esta es la primera vez, en el pasaje, que Justino usa el verbo *gennao, y no lo usa para el Logos, sino para las palabras que producimos mediante el habla.* Y cuando pasa a seguir ilustrando la acción de Dios al dar origen al Logos, encontramos que vuelve otra vez a usar el verbo *gígnomai*, en vez de *gennao*: "Y tal como sobre un fuego vemos otro que llega a ser (γινόμενον, *ginómenon*), sin que aquel del cual ha ocurrido la ignición sea disminuido, sino permaneciendo el mismo, y lo que de él ha sido encendido, y siendo él mismo, aparece, sin disminuir aquel del cual fue encendido."[131] Si bien Justino usa *gennao*, engendrar, para la producción de una palabra, cuando pone el ejemplo del fuego como modelo del origen del Logos no la usa. En su lugar usa *gígnomai, producir, crear, traer a la existencia,* para indicar el *surgimiento*, *el origen* de un fuego a partir de otro existente.

Tres veces en el pasaje utiliza Justino el verbo *gígnomai* para describir el origen del Logos antes de todas las criaturas.[132] Las tres veces el manuscrito *Parisinus* consistentemente usa este verbo. Solo una vez usa el verbo *gennao, y eso para describir cómo producimos nuestras palabras, sin que se disminuya nuestro raciocinio.* ¿Qué nos dice esto? Que Justino claramente usa *gennao* y *gígnomai* ***de manera intercambiable***, sin pretender usarlas con un sentido de "generación eterna." El simple uso del tiempo perfecto, que indica una acción completada en el pasado, va en contra de la idea de generación eterna para el Logos. La sustitución del verbo *gígnomai, que aparece en el mss. Parisinus, es solo una elección dogmática, sin verdadera base contextual.* Este hecho resalta la importancia de no confiar ciegamente en las traducciones, incluso las ediciones del texto griego, realizadas por académicos trinitarios de los escritos de los Padres de la Iglesia, sino más bien trabajar directamente con ediciones críticas del texto en el idioma original. ¿Por qué Justino emplea una vez γεννάω (gennáō) y otras veces γίνομαι (gínomai)? La respuesta es sencilla y puede comprobarse en el contexto: en el marco de la teología bíblica, *los verbos "engendrar" y "crear" se usan de manera intercambiable*.[133] Por lo tanto, deben entenderse con un significado equivalente en este contexto. Para demostrarlo vayamos directamente a la cita de las Escrituras que Justino utiliza para poder sustentar su afirmación anterior.

"Mis afirmaciones ahora serán confirmadas por nada menos que el Verbo de la Sabiduría, quien es este Dios engendrado por el Padre Universal, y quien es el Verbo, la Sabiduría, el Poder y la Gloria de Aquel que lo engendró. Aquí están sus palabras, como las pronunció Salomón: "Si os declarara lo que ocurre diariamente, traeré a la memoria los acontecimientos desde la eternidad y los relataré. El Señor *me engendró (*ἔκτισέ με, *éktise me*, *lit. me creó*) al principio de sus caminos para sus obras. *Fui establecida* (θεμελιόω με, *themelióō*, *lit. me fundó.*) desde *la eternidad,* antes de que Él hiciera la tierra, y antes de que Él formara las profundidades, antes de que brotaran las fuentes de las aguas, antes de que se asentaran los montes. Antes de todos los collados, Él *me engendró* (γεννᾷ με, *gennâi* me, me engendra). Dios hizo la tierra, el desierto, y los lugares más altos habitados bajo el cielo. Cuando preparó los cielos, yo estaba presente. Cuando estableció su

[131] Debido que Daniel Ruiz Bueno ha cambiado el orden de la oración en griego hemos traducido directamente a Justino del griego para ayudar al lector a verificar dónde es usado el verbo *gígnomai.*

[132] La frase "antes de las criaturas" pudiera dar la impresión de que el Logos no es un ser creado. Consideramos ese argumento un poco más adelante.

[133] Algo similar ocurre en el texto hebreo. Los verbos hebreos que aparecen en Sal. 90:2 para hablar del surgimiento de los montes y de la tierra misma literalmente hacen referencia al engendramiento o nacimiento de los mismos. Dicho uso metafórico de "engendrar" para indicar un acto de creación puede apreciarse en el análisis que hacemos a continuación de D.T. 61:3. Taciano, en su "*Discurso a los griegos"* usa el verbo *gennao* tanto para el origen del Logos, como de la creación de las cosas hechas mediante él.

trono sobre los vientos, cuando fijó las nubes arriba y fortaleció las fuentes del abismo, cuando equilibró los fundamentos de la tierra, yo estaba con Él arreglando todas las cosas. Yo era aquello en lo que se complacía; diariamente y en todo momento me deleitaba en su presencia, porque Él se regocijaba al haber terminado el mundo habitable, y se deleitaba en los hijos de los hombres"."[134] (Diálogo con Trifón 61:3).

Hemos elegido esta traducción del pasaje intencionadamente para ilustrar cómo la teología trinitaria se inserta, no solo en la traducción de la Biblia, sino incluso en la del texto de Justino Mártir. Ya vimos como gígnomai fue sustituido aquí por *gennao*, pero lo que vemos ahora es inclusive mucho más deshonesto: La traducción del verbo *éktise, que significa crear,* traducido como *engendrar*... Pero esta no es la única traducción de Justino Mártir que distorciona el claro sentido del texto griego de la Septuaginta en Proverbios 8:22-25. La traducción realizada por Alfonso Ropero va más allá insertando el significado "poseer" para el verbo *éktise, un significado que el verbo griego no posee.* ¿Qué hay del uso de otros verbos para indicar más allá de toda duda que la Sabiduría tuvo un principio temporal? ¿Por qué dice que fue establecida *desde la eternidad*? Aquí tenemos un pasaje en el que es muy simple demostrar que los verbos *crear, fundar y crear* podían ser usados de manera intercambiable con un mismo y simple significado: La descripción del acto de llegar a existir. Analicemos algunas definiciones de estos verbos y ejemplos de la LXX y el Nuevo Testamento, que pueden ilustrarnos el por qué hacemos esta afirmación.

"Κτίζω[136]. Significa: *traer algo a la existencia, crear*. En nuestra literatura, este verbo se usa principalmente para referirse a la actividad creadora de Dios" "κτίζω: Este verbo griego tiene varios significados dependiendo del contexto en el que se use. A continuación, se describen las acepciones principales junto con ejemplos relevantes: Significados principales: 1. Establecer**,** fundar o construir (una región, ciudad o casas en ella) 2. Plantar o establecer (bosques, altares, festividades, etc.): 3. Producir**,** crear o traer algo a la existencia…"[137] "κτίζω: …En la Septuaginta (LXX), se usa principalmente para traducir בָּרָא(crear). Su significado principal es "hacer habitable, poblar un lugar, región, isla" (como en Homero, Heródoto, Tucídides, Diodoro, entre otros). De ahí deriva el significado de "*fundar*", ya sea una ciudad, colonia, estado, etc. (como en Píndaro y otros autores). *En la Biblia, se emplea en el sentido de "crear", especialmente al referirse a la creación de Dios,* como en los siguientes pasajes: Marcos 13:19; 1 Corintios 11:9; Colosenses 1:16; Efesios 3:9; Timoteo 4:3; Apocalipsis 4:11; 10:6. Además, se utiliza en varios pasajes del Antiguo Testamento Apócrifo, como en Judith 13:18, Sabiduría 2:23, 3 Macabeos 2:9, y en la obra de Josefo y Filón. En su forma absoluta, ὁ κτίσας significa "el creador", como en Romanos 1:25 y Mateo 19:4 (en algunas ediciones críticas del texto griego)[138].

Queda claro que el verbo *ktízō* (crear), cuando se refiere a la actividad de Dios, se utiliza con el significado de "crear". Este uso específico aparece en Proverbios 8:22, un texto que Justino Mártir cita para explicar el origen del Logos. Sin embargo, alguien podría argumentar que la presencia de otros dos verbos con significados aparentemente distintos indica que *ktízō* no debe interpretarse en el sentido de creación. ¿Cómo podemos responder a esta objeción? La respuesta es que los verbos *themelióō* (fundar) y *gennáō* (engendrar) pueden compartir un valor semántico

[134] The Fathers of the Church. A New Translation, Volume 6. Justin Martyr. Thomas B. Falls, D.D.
[136] A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (Bauer)
[137] Henry George Liddell et al., A Greek-English Lexicon (Oxford: Clarendon Press, 1996), 1002–1003.
[138] Joseph Henry Thayer, A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti

similar, *aunque añadiendo una sutil diferencia*, al de *ktízō* en el contexto del pasaje de la Septuaginta citado por Justino. Veamos la evidencia que sustenta esta afirmación.

Comencemos con el verbo themelióō y su uso como equivalente semántico de ktízō. En Salmos 8:3 (8:4 LXX) [139] leemos: "Pues veré los cielos, las obras de tus dedos, la luna y las estrellas, cosas que tú has asentado (ἐθεμελίωσας)". Este pasaje hace una clara referencia *a la creación* de los cielos, incluyendo la luna y las estrellas, utilizando el verbo themelióō para describir dicha acción. En Salmos 101:26[140] se dice: "Al principio tú, Señor, la tierra has fundado (ἐθεμελίωσας), la obra de tus manos son los cielos". Aquí, el contexto es indudablemente el acto creativo de Dios, pues la expresión "al principio"[141] evoca un lenguaje similar al de Génesis 1:1, subrayando que themelióō se relaciona directamente con el inicio de la creación. En Proverbios 3:19, se declara: "Dios cimentó (ἐθεμελίωσεν) la tierra con la sabiduría y dispuso los cielos con la inteligencia"[142]. Salomón utiliza themelióō para describir la creación de la tierra, en línea con lo expresado en el Salmo 8. El uso de themelióō en estos textos no solo señala el inicio de aquello que es creado (el objeto directo del verbo), sino que también aporta la connotación de estabilidad y durabilidad. Esto resalta que lo creado tiene un fundamento firme establecido por Dios. Una evidencia innegable de esta carga semántica la encontramos en Salmos 104:5 (103:5 LXX): "Ha fundado (ἐθεμελίωσεν) la tierra sobre su firmeza, no será inclinada nunca jamás". Este versículo refuerza la idea de que el verbo themelióō, al describir el acto de crear, *transmite tanto el origen de lo creado como su estabilidad perdurable*, un atributo que subraya la soberanía de Dios en la creación. ¿Qué hay del uso del verbo *gennáō*? ¿Puede este expresar la carga semántica de *ktízō*, crear, al mismo tiempo que añadir algún detalle adicional?

A diferencia de *ktízō* y *themelióō*, que en la Septuaginta se utilizan para referirse a la creación tanto de seres vivos como de objetos inanimados, el verbo gennáō se emplea de manera consistente para describir la relación del Creador como Padre con sus criaturas inteligentes. Esta diferencia podría estar relacionada con el hecho de que *gennáō* está asociado al proceso de engendrar o dar nacimiento a seres vivos. Sin embargo, el uso intercambiable de gennáō y ktízō en ciertos textos para referirse a la misma acción divina sugiere que ambos términos comparten una carga semántica muy cercana. Para confirmar esta idea, consideremos Deuteronomio 32:6, 7, 18. Este análisis nos permitirá observar cómo estos verbos se relacionan en su descripción de la obra creadora de Dios, destacando sus matices y el énfasis particular que aporta gennáō en el contexto de la relación paternal de Dios con las criaturas inteligentes.

Deuteronomio 32 es un canto a la infidelidad de Israel a su Dios, tanto pasada como futura . Moisés llama la atención del Pueblo a su infidelidad por medio de recordarles su origen como nación: "¿Esto le dais a cambio al Señor, así pueblo loco y nada sabio? ¿No es este tu padre, el que te tuvo (ἐκτήσατό, ektēsato, lit. poseyó [como dueño]), te hizo (ἐποίησέν, epoiēsen, lit. hizo) y te creo (ἔκτισέν, éktisen, lit. creó)? " Los tres verbos aquí usados dan énfasis al hecho de que Dios formó a Israel como nación siendo él su origen, quien la formó, la creó y la poseyó como su

[139] La Biblia Griega Septuaginta. III. Libros poéticos y sapienciales. Ediciones Sígueme.
[140] Idem
[141] A diferencia de Gén. 1:1 que utiliza la preposición ἐν + el dativo ἀρχῇ Sal. 101:26 utiliza la preposición κατ᾽ + acusativo ἀρχὰς para expresar la misma idea. Wallace muestra la equivalencia temporal al considerar que la preposición κατά + acusativo puede ser usada para expresar la idea temporal "en el tiempo, durante." Véase Greek Grammar Beyond the Basics, pág. 377.
[142] La Biblia Griega Septuaginta. III. Libros poéticos y sapienciales. Ediciones Sígueme.

propiedad. El uso del verbo ktízō, en este verso es significativo porque al describirse la misma acción divina, pero esta vez en el verso 18 se utiliza en paralelo justamente el verbo gennáō: "Al Dios que te engendró (γεννήσαντά, gennḗsanta, lit. engendró.) has abandonado y olvidaste al Dios que te crió." ¿Por qué se usan diferentes verbos para expresar el origen divino del pueblo de Israel? La misma razón mencionada anteriormente al analizar el uso de themelióō y sus matices semánticos se aplica aquí. Mientras que ktízō destaca el origen divino como un acto creador de Dios, gennáō subraya la relación filial entre el pueblo de Dios y Él como su Padre, quien además es su dueño.

De este análisis se derivan las siguientes conclusiones: Cuando el énfasis recae en el inicio de la existencia de algo o alguien como resultado del acto soberano de Dios como Creador, se utiliza ktízō. Cuando se quiere resaltar la durabilidad o estabilidad de lo creado por Dios, se emplea themelióō. Cuando el énfasis está en la relación filial, de los seres creados inteligentes, con Dios como su Padre, se utiliza gennáō. El análisis de estos tres verbos en la Septuaginta ayuda a entender cómo se relacionan con la creación de la Sabiduría (que Justino identifica con el Hijo de Dios o el Logos): *Ktízō*: Enfatiza que la Sabiduría (el Logos) llegó a existir *como resultado de un acto soberano de la voluntad de Dios*[148]. Esto es coherente con la afirmación de Justino de que el Logos es llamado Hijo y Sabiduría porque "llegó a existir por un acto de la voluntad del Padre"[149]. *Themelióō*: Indica que la Sabiduría, al ser creada, recibió un fundamento sólido, otorgado por Dios, lo que asegura su estabilidad y durabilidad. Esto resalta que la Sabiduría es creada por Dios *para cumplir su propósito* eterno, y mientras se mantenga en armonía con la voluntad divina, su permanencia está garantizada. Justino refuerza esto al señalar que los títulos del Logos (ángel, Dios, Señor, Palabra) *reflejan su función de servir plenamente a la voluntad del Padre*. *Gennáō*: Expresa la íntima relación filial entre Dios y la Sabiduría, *subrayando la comunión especial entre el Creador y su Hijo*. En conjunto, estos verbos, tal como se emplean en la LXX y en el pensamiento de Justino, proporcionan un marco claro para entender cómo el Logos es presentado tanto como creación soberana de Dios, con un fundamento perdurable y como Hijo en íntima comunión con el Padre. Todos ellos, aportando su propia carga semántica particular al acto de creación del Logos, hacen referencia al momento en el cuál el Logos "***llega a ser debido a la voluntad del Padre.***"

Nuestro análisis de Justino y de los verbos utilizados por Proverbios 8 en la LXX para expresar la creación de la Sabiduría por Dios, nos ayuda a comprender a su vez la razón por la cual la mayoría de los Padres de la Iglesia del siglo II prefieren utilizar el verbo gennáō[150] en vez de *Ktízō:* gennáō enfatiza la relación íntima, filial, entre el Logos y su Padre, a la vez que deja claro que éste es la fuente de su existencia. Prueba de que esta última idea era claramente comprendida por ellos es el uso reiterativo de Proverbios 8 y su aplicación al Hijo antes de su kenosis. Tan fuerte es la noción de que el Logos tiene un principio temporal, desprendida del uso de estos tres verbos en Proverbios 8, que los teólogos posteriores a Nicea, ya establecida la Trinidad como enseñanza oficial, se vieron forzados a interpretar el pasaje como una referencia a Jesús *en su vida como*

[148] Compárese con Apo. 4:11 donde el uso de la preposición διὰ + acusativo hace referencia *a la causa* de existencia de la creación (ἔκτισας): La Voluntad divina.
[149] Diálogo con Trifón 61:1.
[150] Un analisis del uso de gennáō en Filón de Alejandría confirma que este era usado para hablar de la creación de cosas físicas como el Universo.

humano[151]. Este hecho de por sí habla alto en favor de la comprensión del mismo como una evidencia de que los primeros cristianos no consideraban que el verbo hubiera sido "engendrado en la eternidad" sino que "había llegado a existir por un acto de voluntad del Padre."

Una evidencia adicional de que los verbos en Proverbios 8:22 hacen referencia a un origen temporal del Logos son las expresiones de tiempo asociadas a estos. Por ejemplo, el pasaje afirma: "El Señor me creó como principio de sus caminos hacia sus obras" (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ). Aquí, la referencia temporal es evidente, ya que el verbo ἔκτισεν (Ktízō, "me creó") está acompañado de un acusativo que señala un marco temporal (ἀρχὴν, "principio") y una referencia genitiva que delimita su relación: "Principio *de sus caminos* (del Señor)". Un aspecto relevante a analizar es el significado de la frase preposicional εἰς ἔργα αὐτοῦ. ¿Cómo debe interpretarse y traducirse? Algunos académicos proponen que esta frase indica el propósito de la creación de la Sabiduría, sugiriendo traducciones como "para sus obras" o "hacia sus obras". Aunque estas opciones son gramaticalmente válidas, no parece haber evidencia contextual que respalde la idea de que la creación de la Sabiduría estuviera orientada exclusivamente hacia la creación de otros seres. En lugar de ello, el énfasis de los tres verbos clave del pasaje —ἔκτισεν ("me creó"), ἐθεμελίωσεν ("me estableció") y ἐγέννησεν ("me engendró")— parece centrarse en destacar la existencia prehumana de la Sabiduría, anterior al universo físico.

Interpretar εἰς ἔργα αὐτοῦ como una frase preposicional de referencia en lugar de propósito encaja mejor con el contexto inmediato y con el sentido del texto hebreo original. Este último establece claramente una conexión temporal entre la creación de la Sabiduría y las demás obras de Dios. Si se adopta esta perspectiva, la frase podría entenderse como una comparación temporal que define el momento en que la Sabiduría fue creada en relación con el tiempo de la creación de otras obras divinas. Así, una traducción más acorde podría ser: "El Señor me creó como principio de sus caminos, en referencia al principio de sus obras". Este enfoque resalta la precedencia temporal de la Sabiduría frente a las demás obras de Dios. Además, es relevante notar que Justino Mártir utiliza el término ἀρχὴν (*archen*, "principio") para describir a aquel que ha sido engendrado antes que las demás cosas creadas por Dios. Esta perspectiva patrística refuerza la idea de que el énfasis del pasaje radica en la preexistencia y precedencia de la Sabiduría, no en su función dentro de un propósito específico en la creación.

Los verbos Themelióō y Gennáō, cuando van acompañados de la preposición πρό seguida de un genitivo, constituyen una construcción que, como señala Bauer, se utiliza para referirse a un tiempo anterior a otro tiempo. Por ejemplo, la traducción de πρὸ τοῦ αἰῶνος como "antes del tiempo [en la eternidad] me cimentó en el principio" (Prov. 8:23) puede parecer válida, pero plantea una contradicción lógica dentro de la misma oración. En la LXX y el Nuevo Testamento, la frase preposicional ἐν ἀρχῇ (*en archḗ*, "en el principio") siempre denota un punto específico *en*

[151] Algunos Padres de la Iglesia posteriores al Concilio de Nicea que interpretaron Proverbios 8 como un pasaje referido a Jesús, pero lo asociaron específicamente con su encarnación, incluyen a Dídimo el Ciego, Ambrosio de Milán, Gregorio de Nisa, Hilario de Poitiers, Atanasio de Alejandría y Agustín de Hipona. Sin embargo, no se registra ninguna obra teológica anterior al siglo IV que aplique este texto a la encarnación de Jesús. Un análisis cuidadoso del pasaje en la Septuaginta (LXX) revela que los verbos utilizados se relacionan con la *existencia prehumana* del Hijo de Dios como el Logos de Dios, *y no con su manifestación en la carne como hombre.*

el tiempo. Esto se debe a que está compuesta por la preposición locativa ἐν y un sustantivo en dativo que funciona como dativo de tiempo. Según Wallace: "El sustantivo en dativo indica el momento en que se lleva a cabo la acción del verbo principal. El dativo se utiliza habitualmente para señalar un punto en el tiempo, respondiendo a la pregunta: '¿Cuándo?'" [152].

En Proverbios 8:23, el verbo principal ἐθεμελίωσεν (me estableció) está claramente vinculado con la frase ἐν ἀρχῇ, que señala el momento preciso en que la Sabiduría fue establecida. Esto plantea una pregunta lógica: ¿cómo puede la Sabiduría ser establecida *antes del tiempo* y al mismo tiempo serlo *en un punto del tiempo*? Según Bauer, la preposición πρό con genitivo indica un punto en el tiempo que precede a otro punto. En este caso, la frase πρὸ τοῦ αἰῶνος señala que la acción creativa ocurrió antes de otro evento temporal, en este caso τοῦ αἰῶνος (la era). Bauer propone tres posibles significados para αἰών: 1- *Un largo período de tiempo*, sin referencia al principio ni al fin. 2- *Un segmento de tiempo* como una unidad histórica o era. 3- El mundo como un concepto espacial o *el universo*. En el contexto de Proverbios 8:22-25, una traducción adecuada de πρὸ τοῦ αἰῶνος podría ser: "antes de tiempos antiguos", "antes de la era [de la creación]" o "antes de [que existiera] el mundo." Estas opciones evitan la contradicción lógica que surgiría al traducir πρὸ τοῦ αἰῶνος como "antes del tiempo" o "en la eternidad," contradiciendo a su vez el significado básico de ἐν ἀρχῇ.

Además, estas traducciones armonizan con otras expresiones preposicionales donde se utiliza *πρό* para indicar un momento anterior a eventos relacionados con la creación del mundo. Estas son: "antes de hacer la tierra y antes de hacer los abismos y antes de hacer que brotaran los manantiales de las aguas, antes de que las montañas fueran asentadas y antes que toda la colina me engendró *a mí."*[153] Por lo tanto, al considerar el contexto literario y gramatical, resulta evidente que el uso de *πρό* en este pasaje se enfoca en establecer un tiempo relativo, *relacionado siempre con la creación posterior a la creación de la propia Sabiduría,* no en introducir una idea de eternidad fuera del marco temporal. Todo lo que hemos considerado hasta aquí armoniza plenamente con la declaración de Justino sobre el Logos habiendo *llegado a ser* como consecuencia de un acto de voluntad de su Padre. La cita de Justino de Proverbios 8:22-25 refuerza su punto de vista al respecto a la vez que señala detalles adicionales al simple hecho de que el Logos tenga un principio temporal: El Logos no solo ha sido creado antes de la creación del Universo (*Ktízō)*, sino que adicionalmente ha sido engendrado por Dios (*gennáō*), lo que destaca su relación íntima con él. Y su fundación (*Themelióō*) *en el principio anterior a la creación del Universo físico, establece su permanencia por tener su fuente en Dios y vivir en armonía con su voluntad.*

¿Es el Logos de la misma esencia que Dios? De vuelta a Diálogo con Trifón 5.

Justino Mártir revela la esencia del ser de Dios al responder a la pregunta del judío Trifón quién le cuestiona si las almas son increadas, o si, por el contrario, son creadas, corruptibles y que la única razón para su existencia permanente es por la voluntad de Dios. Justino contesta a la pregunta: ""Porque todo lo que existe o existirá después de Dios tiene una naturaleza sujeta a la corrupción, y por lo tanto capaz de ser completamente aniquilado, ya que solo Dios es

[152] Greek Grammar Beyond the Basics, págs. 153 y 154.
[153] La Biblia Griega Septuaginta. III. Libros poéticos y sapienciales. Ediciones Sígueme.

inengendrado e incorruptible. Por esta razón Él es Dios, y todas las demás cosas después de Él son creadas y corruptibles." Después de mencionar cosas que, en su juicio, suceden con las almas, Justino pasa a decir: "Además, si ellas[154] fueran ingeneradas, no sería correcto forzarlas, porque quien es ingenerado *es similar e igual a otro ingenerado*, *ni puede ser preferido al otro ni en poder ni en honor*. Debemos concluir, por lo tanto, *que no existen muchos seres ingenerados*, porque, si hubiera alguna diferencia entre ellos, no podrías, sin importar cuánto buscaras, encontrar la causa de tal diferencia; sino que, después de enviar siempre tu pensamiento hacia la infinitud, finalmente te cansarías y tendrías que detenerte *ante el único Ingenerado y declarar* ***que Él es la causa de todas las cosas***."[155]

El razonamiento de Justino ayuda a entender por qué Dios es *el único* inengendrado[156] (ἀγέννητος, *agenētos*). Justino sostiene que debe existir *una primera causa de todas las cosas* (ἁπάντων αἴτιον, hapántōn aítion)**,** y que esa causa debe ser ingenerada. Si no fuera así, nos enfrentaríamos a una cadena infinita de seres que se originan unos de otros, sin un principio claro, *lo que haría imposible explicar el origen de todo.* ¿Qué significa esa "causa de todas las cosas"? Justino usa aquí la misma palabra que usó para decirnos que el Padre *es la causa para él* (el Logos) de ser Poderoso y Dios (Diálogo con Trifón. 129:1), es decir usó αἴτιος (*aitios*, causa). Ya vimos, al examinar Diálogo con Trifón. 129:1, que αἴτιος se refiere a la causa que genera algo o alguien (sea un ser o una acción). Por ello, lo que Justino nos está diciendo es que Dios, como la causa de la existencia *de todas las cosas* es diferente de los demás porque no ha tenido una causa u origen.

Pero adicionalmente, Justino explica que no puede haber múltiples seres que sean inengendrados, porque estos tendrían que *ser iguales y tendrían que tener el mismo poder y honra.* De acuerdo a lo que hemos analizado hasta aquí acerca del Logos, en la teología de Justino, ¿Pudiera ser identificado el Logos como un ser inengendrado, es decir *agenētos*? De acuerdo con la definición que nos acaba de dar Justino Mártir la respuesta a esa pregunta es ¡No! ¿Por qué? Porque el Logos está plenamente subordinado al Padre, cuya voluntad rige sus palabras y acciones. El Logos tiene su divinidad y su poder debido a que el Padre es la causa, *aitios,* de estos y por tanto no puede ser igual en poder y honra a su Padre. El Logos *ha llegado a ser debido a la voluntad del Padre,* lo cual hace que Cristo no pueda ser definido como inengendrado. El Logos es inferior al Padre al grado que puede "circunscribirse a una ínfima porción de tierra" mientras que el Padre, debido a la inmensa superioridad sobre su Hijo no ha sido visto jamás por los seres humanos. Por último, y el punto más importante, el Logos *ha llegado a ser a causa de la voluntad del Padre* y por eso es llamado "Hijo" y "Sabiduría", para lo cual Justino cita Proverbios 8:22-25 que acabamos de considerar. Todo ello, y más que ya hemos analizado, deja claro que el Logos no califica para ser llamado *agenētos*[157]. De hecho, como estaremos considerando a continuación, la razón por la cual el Logos puede ser llamado Dios y Señor no tiene nada que ver con que sea inengendrado,

---

[154] Aquí Justino está haciendo referencia a las almas.

[155] Ambas citas tomadas de The Fathers of the church. Saint Justin Martyr, por Thomas B. Falls, D.D.

[156] Daniel Ruiz Bueno traduce este término como "increado", haciendo más clara la distinción entre aquello que tiene origen y Dios que no lo tiene.

[157] De hecho, ἀγέννητος *es el antónimo de* γέννητος que es un adjetivo *derivado del verbo* γεννάω. Como ya hemos visto, Justino utiliza γεννάω para describir el origen del Logos. Por esto el Logos no puede ser llamado ἀγέννητος y la conclusión inevitable es que el Logos no puede ser considerado Dios en el mismo sentido que el Padre.

sino que descansa justamente en el concepto que hemos estado examinando desde el principio de esta obra: El fenómeno de la representación y la agencia.

***"El que me oye, oye al que me ha enviado."* (Apología I. 63:5)**

Dado que el Hijo de Dios, el Logos, no es llamado Dios y Señor por ser increado, surge la pregunta: ¿cuál es la causa específica de que reciba estos títulos? Responder esta cuestión es clave para entender la teología de Justino Mártir respecto al ángel de YHVH y su conexión con el Señor Jesucristo. Para encontrar la respuesta, volvamos a Diálogo con Trifón 61:1, donde Justino analiza los nombres que el Logos lleva y las razones de ello. Hemos visto que Justino lo llama "Hijo" y "Sabiduría" porque, según él, el Logos llegó a ser (*gígnomai*, "llegar a existir") "por la voluntad del Padre." Ahora examinemos por qué recibe otros títulos como: "Gloria del Señor, … ángel, … Dios, … Señor, … Palabra, … Capitán General…". Justino explica que estas denominaciones le son otorgadas debido a su función de estar al servicio de la voluntad del Padre. ¿Por qué Justino sostiene que estos nombres se le asignan al Logos preexistente en función de su servicio al Padre? Para comprenderlo mejor, revisaremos algunos pasajes adicionales que muestran cómo el concepto de representación y agencia influye en la interpretación de Justino sobre la relación entre el Logos y Dios.

Uno de los argumentos que utilizan los defensores de la Trinidad al referirse a la obra de Justino Mártir es que el Logos, según se presenta en sus escritos, es quien habla a Moisés y se identifica como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. La pregunta que surge es: ¿cómo es posible que un ser creado, que es inferior a Dios, hable en primera persona y se identifique como el mismo Dios de los patriarcas? Además, según Justino, el Logos dice "Yo soy el Ser" (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, *Egṓ eimi ho ṓn*) en un pasaje que parecen ser una cita a las palabras de Éxodo 3:14 en la versión griega de los Setenta. ¿No es esta una prueba clara e irrefutable de que el Logos y el Dios todopoderoso son la misma entidad?

La respuesta de Justino, sin embargo, dista mucho de la interpretación trinitaria que postula la igualdad esencial entre el Logos y Dios. En lugar de eso, Justino basa su explicación en un concepto clave: *el fenómeno de la representación y de la agencia*. Según Justino, el Logos no se iguala con el Padre mismo en esencia, sino que actúa como su representante, actuando en nombre de Dios y manifestando su voluntad. Es decir, el Logos, como agente divino, tiene la autoridad de hablar *en nombre de Dios*, pero no es el mismo ser que el único Dios, el Padre. Este principio de representación es central en la teología de Justino y es lo que le permite entender las acciones y palabras del Logos sin necesidad de asumir una igualdad ontológica entre el Logos y el Padre.

Justino llama la atención a lo que él considera falta de conocimiento de los judíos quienes creen que "fue el Dios Innominado el que habló con Moisés." Justino considera que quien en realidad habló con Moisés fue el Hijo de Dios. Sin embargo, Justino no está intentando mostrar aquí una unidad ontológica del Hijo con Dios, y lo que él quiere decir queda claro en lo que expresa a continuación: "Ahora bien, el verbo de Dios es Hijo suyo, como antes dijimos. Y ***también se llama mensajero*** (Gr. ángelos, Heb. *maláj*) ***y embajador*** (Gr. *apóstolos*, Heb. *Shaliaḥ*), porque *Él anuncia lo que hay que conocer* ***y es enviado para manifestarnos cuanto el padre nos***

comunica"[158] (Apo. I. 63:4). Sí, Justino está usando el concepto de representación y agencia para explicar el hecho de que el Hijo de Dios hable con Moisés, como si fuera Dios mismo el que hablara con él. Justino le llama mensajero (*ángelos*, *maláj*) y embajador (*apóstolos*, *Shaliaḥ*) para explicar por qué el Logos habla en primera persona. Es muy interesante que el léxico de Bauer bajo apóstolos, en su segunda definición, diga: "De mensajeros con estatus extraordinario, especialmente del mensajero de Dios, enviado (compárese con Epicteto 3, 22, 23 de los sabios cínicos: ἄγγελος ἀπὸ τ. Διὸς ἀπέσταλται). a. De los profetas: Lc 11:49; Ap 18:20; compárese con 2:2; Ef 3:5. b. De Cristo (con ἀρχιερεύς [griego] = *archiereús*): Hb 3:1… c. Pero predominantemente en el NT (de los apologistas, solo Justino) de un grupo de creyentes *altamente honrados con una función especial como enviados de Dios.* También *el judaísmo tenía una figura conocida como apóstol* (שָׁלִיחַ [hebreo] = *Shaliaḥ*).[159]" Como podemos ver, la afirmación de Justino sobre Jesús como mensajero y embajador tiene una relación directa con el concepto de *maláj* y *Shaliaḥ* que hemos estado considerando desde el principio.

Justino continúa desarrollando su argumento de que Jesús, al decir "Yo soy el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob", no lo hace como Dios mismo, sino como representante de Dios, *transmitiendo las palabras de Dios y no las suyas propias*. Justino explica esto diciendo que el Señor mismo lo dejó claro cuando afirmó: "El que a mí me oye***, oye al Aquel que me ha enviado***". La conclusión de Justino, después de mencionar que Jesús es el *mensajero* y el *embajador* de su Padre, es que aquellos que escuchan a Jesús decir "Yo soy el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob" en la Zarza, como el ángel de Jehová, *en realidad están oyendo al Padre hablar*. Así, para Justino, el Logos no es el Dios Todopoderoso, sino su representante, *y es por eso que puede hablar en primera persona, siguiendo la tradición de los* mensajeros *o* agentes *semíticos.* Pero Justino no detiene allí su argumento.

Justino sigue desarrollando su argumento al señalar que el que escucha a Jesús, en realidad escucha al que le ha enviado. Para ilustrar este punto, cita los escritos de Moisés, donde se dice: "Y habló el ángel del Señor en la llama de fuego desde la zarza con Moisés y le dijo: Yo soy el que es, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, el Dios de tus padres. Baja a Egipto y saca de allí a mi pueblo... Las palabras citadas bastan para demostrar que Jesucristo es Hijo y *embajador de Dios*…" (Apo. I. 63:5-10). Según Justino, estas palabras demuestran que Jesucristo es el Hijo *y Embajador de Dios*, el cual, en su preexistencia como el Logos (Palabra), se manifestó en diversas formas, como la llama de fuego o en una imagen incorpórea. La pregunta que surge es si, a partir de estas afirmaciones, puede quedar alguna duda sobre en qué sentido Justino ve a Jesús como Dios y Señor. Aunque Justino reconoce que Jesús habla en primera persona, él aclara que lo hace *solo en un sentido representativo*, como el Logos de Dios, es decir, *como el portavoz de la voluntad divina*. Si aún existen dudas, Justino continúa explicando su punto de vista en el contexto siguiente.

Después de señalar que Jesús se hizo hombre por voluntad de Dios y sufrió a manos de los judíos, instigados por los demonios, Justino critica la interpretación de los judíos, quienes, a pesar de que los escritos de Moisés afirman que *el ángel de Dios* habló con Moisés en la zarza, insisten en que quien habló fue el Dios Creador del universo. Justino considera que esta postura es errónea

[158] Daniel Ruiz Bueno, Padres Apologistas Griegos (Siglo II).
[159] Es muy interesante que las traducciones del griego al hebreo de las Sociedades Bíblicas Unidas y Sociedad Bíblica Trinitaria utilicen *shaliaḥ* para *apóstolon* en Hebreos 3:1)

y les recuerda las palabras de Isaías, que hablan sobre el desconocimiento que Israel tiene de Dios, y también las palabras de Cristo, quien afirma que solo Él puede revelar al Padre. Para enfatizar nuevamente su punto, Justino declara: "Así pues, los judíos que piensan haber sido siempre el Padre del Universo, quien habló a Moisés, cuando en realidad le habló el Hijo de Dios, *que se llama también mensajero y embajador suyo*, con razón son reprendidos por el espíritu profético..." (Apol. I. 63:11-14). En este contexto, Justino reitera por tercera vez que fue el Logos quien habló a Moisés, no el Padre, y que el Logos, como *ángelos* del Padre, *solo transmite las palabras que su Padre le ha encomendado decir, no las suyas propias.* Justino subraya que, aunque el Logos se manifiesta en la zarza y habla en primera persona, *esto no significa que Él sea el mismo ser que el Dios Padre, sino que cumple con su función de representante y portavoz divino.*

Algo que refuerza este punto de vista es un pasaje que expone claramente las razones por las cuales es el Logos (Palabra o Verbo) quien aparece a Moisés y los patriarcas, en lugar del Padre. Hemos abordado previamente el pasaje de Diálogo con Trifón 127:1-4, donde Justino Mártir presenta un argumento que resalta una diferencia significativa entre el Logos y el Dios Creador del universo, sobre quien no hay ningún otro dios. Este argumento merece un análisis más detallado, que llevaremos a cabo a continuación. En dicho pasaje, Justino afirma que el Logos es quien interactúa con los humanos, actuando como intermediario entre el Dios inefable y su creación. Según Justino, el Logos no solo es distinto en función, sino también en su capacidad de ser percibido por los sentidos humanos, mientras que el Dios, el Padre, permanece inaccesible y sin forma (ἀόρατος [aóratos], "invisible"). Este razonamiento se desarrolla en un contexto en el que se busca preservar la trascendencia y pureza absoluta del Creador, evitando atribuirle interacciones directas que pudieran implicar limitaciones físicas o antropomórficas. Un análisis detallado de este pasaje permitirá comprender mejor cómo Justino fundamenta esta distinción y qué implicaciones tiene para su visión teológica.

En Diálogo con Trifón 127:1-3, Justino Mártir presenta una argumentación clave que aborda la relación entre el Dios ingenito y el Logos (la Palabra). Justino explica que cuando las Escrituras mencionan que "Dios habló a Moisés" o que "bajó el Señor a ver la torre que habían edificado los hijos de los hombres", no se está refiriendo al Padre inefable. Según su razonamiento, el Padre no puede ser contenido en un lugar ni desplazarse físicamente, pues permanece en su propia esfera, la espiritual. Justino subraya que el Dios ingenito lo ve y lo escucha todo por una potencia inefable, pero no con ojos ni oídos humanos. Este concepto resalta la absoluta trascendencia y superioridad del Creador, cuya gloria es inconmensurable.

Para reforzar este argumento, Justino menciona eventos bíblicos donde la gloria de Dios desbordó las capacidades humanas: el pueblo de Israel no pudo soportar la presencia *del enviado* de Dios en el Sinaí; Moisés no pudo entrar en la tienda cuando la gloria de Jehová llenó el lugar, y los sacerdotes no pudieron permanecer de pie ante el templo cuando Salomón llevó el arca al santuario. Estos ejemplos ilustran la idea de que el Dios ingenito, increado, no interactúa directamente con los humanos, *sino que utiliza al Logos como su representante visible y audible.* Este razonamiento también se encuentra respaldado por las Escrituras. Isaías 40:12-26 describe la incomparable grandeza de Jehová, quien declara que todas las naciones son como una gota de agua en un cubo o el polvo tenue sobre una balanza. En el versículo 26, Jehová invita a su pueblo a mirar los cielos y reflexionar: "¿Quién ha creado todas estas cosas? Es aquel que las hace salir

como un ejército, contándolas una por una; a todas las llamas por su nombre. Su energía dinámica es tan inmensa y su poder tan impresionante que ninguna de ellas falta" (Traducción del Nuevo Mundo, 2020).

Esta descripción del universo físico como una manifestación del inmenso poder y energía de su Creador da un atisbo de la grandeza divina. Así se entiende por qué la Biblia afirma: "Ningún ser humano puede verme y seguir con vida" (Éxodo 33:20, TNM). Los seres humanos, en su estado físico, no están diseñados para soportar la gloriosa presencia de Dios. Esta verdad también se refuerza en el evangelio de Juan y su primera carta, donde se afirma categóricamente: "A Dios nadie lo ha visto jamás" (Juan 1:18; 1 Juan 4:12). Estos textos ayudan a comprender el punto de vista de Justino Mártir. La incapacidad del ser humano para percibir al Padre inefable en su plenitud da lugar a la función del Logos como mediador. El Logos no solo es quien se aparece a los patriarcas y a Moisés, sino también quien revela la voluntad divina de una manera que los humanos pueden entender y soportar. Justino utiliza esta idea para argumentar que el Logos no solo es distinto del Padre, sino también digno de ser llamado "Dios" (en griego, Theos), aunque subordinado al Dios ingenito, el Padre.

Las expresiones que hemos analizado previamente en el Diálogo con Trifón son reveladoras. En particular, la afirmación: "Él, que no cabe *en un lugar ni en el mundo entero*…" es especialmente significativa. Esta declaración subraya que Dios, debido a su inmensa superioridad, nunca ha descendido a la tierra, ya que su majestad trasciende incluso al universo entero. Justino utiliza este argumento para demostrar que, en las llamadas Teofanías (manifestaciones divinas visibles a los humanos), el que se presenta no puede ser "el Dios que ha creado el universo". Esto se debe a que la creación no puede contener su grandeza y gloria. Por tanto, el ser que se manifiesta en las Teofanías debe ser el Hijo, quien, según Justino, recibe los títulos de Dios (*Theos*), Señor (*Kurios*) y Ángel (*Ángelos*), debido a la función que desempeña al comunicar la voluntad de su Padre.

Una pregunta clave que Justino plantea para demostrar que el Logos es quien se manifiesta en estas Teofanías resulta especialmente intrigante. Esta pregunta establece un marcado contraste entre el Dios ingenito, increado) y el Logos. Justino argumenta que, si los seres humanos no pudieron soportar la gloriosa presencia del enviado de Dios, el Logos, *¿cómo podrían entonces resistir la presencia infinitamente más gloriosa del Dios increado?* Esta comparación por grados es fundamental en la argumentación de Justino. En su razonamiento, el Padre posee una gloria, posición y carácter superiores al Logos. Si éste fuera igual al Padre, al ser también llamado Dios y Señor, entonces *sería imposible que los humanos soportaran su presencia*, ya que el Dios increado no puede ser contenido por el *kósmos* (mundo, universo). Además, los seres humanos no podrían sobrevivir a semejante experiencia. El hecho de que el *kósmos* pueda contener al Logos se convierte, para Justino, en una prueba concluyente de que este es quien aparece a los seres humanos y no su Padre. *De ahí se infiere que el Hijo ocupa una posición inferior al Dios ingenito, es decir, al Padre.* La capacidad de este de interactuar directamente con los humanos y de ser percibido por ellos es un claro indicativo de su función subordinada como mediador, representante del Dios Todopoderoso, con pleno poder y autoridad otorgadas por Aquel.

Resumen: Justino Mártir y la Inferioridad del Logos Antes de la Encarnación

Lo que hemos considerado hasta aquí deja claro que Justino Mártir, un destacado apologista cristiano del siglo II, presenta una visión clara sobre la relación entre el *Logos* (Cristo antes de su encarnación) y el Padre. Según él, el *Logos* es inferior al Padre, incluso antes de su encarnación, como se detalla a continuación:

1. **El *Logos* es inferior al Padre desde antes de la encarnación** Aunque Justino identifica al *Logos* con el "ángel de Jehová" en el Antiguo Testamento, afirma que este siempre fue subordinado al Padre. El Padre es llamado "Señor del Señor (el *Logos*)" y la "causa de que sea poderoso, Señor y Dios". Esta subordinación no depende de su encarnación, *sino que es inherente a su relación con el Padre* (Diálogo con Trifón 56-61, 126-129). Justino también resalta que el *Logos* sirve al Padre, como lo indica el verbo griego *ὑπηρετέω* (*hypereteō*), que implica un servicio ofrecido a un superior (Diálogo con Trifón 58:3, 127:4). Los títulos de "Dios", "Señor" y "Ángel" dados al *Logos* reflejan su rol subordinado y su misión de servir al Padre.
2. **El Padre es la causa del poder y divinidad del *Logos*** Justino describe al Padre como la fuente y origen de todo lo que el *Logos* es. Utiliza el término griego *αἴτιος* (*aitios*), que significa "causa" o "fuente", para mostrar que el *Logos* deriva su divinidad y poder del Padre (Diálogo con Trifón 129:1). Esto subraya la dependencia del *Logos* del Padre para todo lo que es.
3. **El *Logos* llegó a existir por la voluntad del Padre, y el Padre es el único increado** Justino identifica al *Logos* como la primera creación de Dios, señalando que fue engendrado por el Padre, lo que implica que tuvo un principio, a diferencia del Padre, quien es *ἀγεννήτου* (*agenétou*, "no engendrado"), es decir, sin origen ni principio. Justino usa el verbo *γεγέννηκε* (*gegénnēke*), que indica un acto puntual y definido en el pasado, para explicar que el *Logos* no es eterno como el Padre, sino que fue creado como un principio antes de todas las criaturas. Esta distinción se complementa con la idea de que el *Logos* es "otro en número" (*ἀριθμῷ ἕτερος*, *arithmō heteros*), lo que indica que es distinto al Padre en su esencia, aunque unido a Él en propósito (Diálogo con Trifón 56:11, 61:1, 126:2). Así, Justino reafirma que solo el Padre es *ἀγέννητος* (*agennētos*, "increado") y que todo lo demás, incluido el *Logos*, tiene su origen en Él. Esta distinción refuerza la idea de que el *Logos* es divino pero dependiente del Padre como su causa y fuente (Diálogo con Trifón 124:1-4, 5:4c).
4. **El *Logos* como mediador y representante del Padre ante los humanos** Justino enseña que el *Logos* actúa exclusivamente según la voluntad del Padre. Jamás, en tiempo alguno, actúa por iniciativa propia, sino que siempre cumple la misión encomendada por el Padre, lo que refleja su subordinación esencial a Él (Diálogo con Trifón 56:11, 126:2). Además, el *Logos* no solo es un mensajero o portavoz, sino también un mediador entre el Padre y la humanidad. En varias ocasiones, cuando el *Logos* habla en primera persona, como en el episodio de la zarza ardiente, Justino aclara que no se trata de una revelación directa del Padre, sino del *Logos* transmitiendo las palabras del Padre (Apología I. 63:4). Justino explica que, debido a la supremacía del Padre, este nunca ha descendido directamente a la tierra. Es el *Logos* quien se manifiesta como intermediario, pues la gloria del Padre sería insoportable para los humanos (Diálogo con Trifón 127:1-4). Este concepto refuerza la idea de que el *Logos* no es igual al Padre, sino su representante y mediador.

Este análisis muestra que Justino describe al *Logos* como subordinado al Padre en poder, gloria y naturaleza. Aunque es llamado Dios y Señor, esto no implica igualdad con el Padre, sino un reconocimiento de su rol único como mediador y representante divino, ¡El más importante de todos! En conclusión, la visión de Justino Mártir sobre la relación entre el Logos y el Padre refleja una clara subordinación del Logos al Padre, *incluso antes de la encarnación*. El Logos, aunque divino, depende del Padre para su poder, divinidad y existencia, ya que es engendrado por Él y no eterno como el Padre. Justino subraya que el Logos actúa siempre según la voluntad del Padre y nunca por iniciativa propia, lo que refuerza su papel de mediador y representante del Padre ante los seres humanos. Este enfoque, que destaca una distinción esencial entre el Logos y el Padre, es consistente con la idea de un Logos subordinado y dependiente del Padre, pero aún divino y con un rol crucial en la revelación y salvación. Es notable que esta visión de Justino coincide con conceptos clave del Antiguo Testamento, como el *maláj* (ángel) y el *Shaliaḥ* (enviado o representante). Al igual que el *maláj* de Yahveh en las Escrituras hebreas, el Logos es un mensajero que transmite la voluntad del Padre sin ser idéntico a Él. Además, el concepto de *Shaliaḥ*, que implica una representación autorizada, refleja la función del Logos como mediador entre Dios y los humanos, transmitiendo fielmente las palabras y la autoridad del Padre.

La evidencia presentada demuestra que la interpretación trinitaria, tanto de los pasajes bíblicos como de los escritos de Justino Mártir, no es correcta. El contexto semítico, del cual la cultura hebrea forma parte, nos permite entender mejor ciertos elementos aparentemente complejos del comportamiento y la manera de hablar del ángel de Jehová. No existe una unión mística de una Deidad plural en la forma en que el ángel de Dios se manifiesta en las Escrituras hebreas. Su manera de hablar y actuar es totalmente coherente con la mentalidad semítica sobre el *maláj* (mensajero) y el *Shaliaḥ* (representante o enviado). Los documentos semíticos muestran que el *maláj* era considerado como el propio remitente de un mensaje, por lo que hablaba en primera persona, y quienes recibían el mensaje lo trataban como si el remitente estuviera presente. Tanto en los ejemplos bíblicos como en los extrabíblicos se puede ver claramente esta práctica.

Este análisis subraya la importancia de considerar el contexto histórico-cultural al interpretar textos como la Biblia. Intentar entender pasajes difíciles a partir de una teología que se desarrolló siglos después, como la trinitaria, puede llevar a confundir la identidad del Hijo de Dios con la del Dios Todopoderoso, su Padre, a quien Él mismo se refirió de manera clara como "el único Dios verdadero" (Juan 17:3). Este enfoque no solo distorsiona la enseñanza original de Cristo, sino que también representa un riesgo para quienes adoptan esa interpretación incorrecta. Sin embargo, los defensores de la doctrina trinitaria suelen plantear otro argumento con el fin de demostrar que el ángel de Jehová es Jehová mismo: el ángel recibe adoración de aquellos con los que interactúa. Este es el último argumento que estaremos considerando sobre el ángel de Jehová. Después nos estaremos concentrando en examinar los textos de Juan 1:1 y Juan 20:28 a la luz del concepto de representación que hemos estudiado hasta aquí.

¿Acepta el ángel de Dios adoración?

Existen varios pasajes en los que el ángel de Jehová parece aceptar adoración de los siervos de Dios. Los trinitarios interpretan estos pasajes como indicaciones de que el ángel debe ser considerado como el Hijo de Dios, una de las personas de la Trinidad. Por ejemplo, en Génesis 18:1-2 leemos: "Jehová se apareció a Abraham en el encinar de Mamré, cuando él estaba sentado en la entrada de la tienda, en el pleno calor del día. Alzó sus ojos y miró, y he aquí tres hombres

que estaban de pie frente a él. Y al verlos, corrió desde la entrada de la tienda para recibirlos, y se postró a tierra." Aunque el verso 1 identifica a los visitantes de Abraham como "Jehová", la evidencia ya analizada sugiere claramente que eran ángeles (*malájim*) y que sus acciones fueron atribuidas a Jehová solo de manera representativa, como agentes suyos. La palabra hebrea utilizada en el pasaje, "y se postró a tierra" (וַיִּשְׁתַּחוּ, vayishtajú), proviene del verbo shachah (שָׁחָה), que se usa en Génesis 22:5 para describir la adoración que Abraham e Isaac dirigieron hacia Jehová: "Entonces dijo Abraham a sus mozos: Esperad aquí con el asno, y yo y el muchacho iremos hasta allí, y adoraremos, y volveremos a vosotros." En la Septuaginta, esta expresión se traduce como *Proskuneo* (προσκυνέω), que también puede indicar adoración.

Es interesante notar que el verbo *shachah* también aparece en la segunda persona con la partícula negativa לֹא en Éxodo 20:4-5, en el contexto del segundo mandamiento, que prohíbe la idolatría: “No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás ante ellas ni les rendirás culto (*shachah* en 2ª persona singular), porque yo soy Jehová tu Dios, un Dios celoso que castigo la maldad de los padres sobre los hijos, sobre la tercera y sobre la cuarta generación de los que me aborrecen.” Aunque este mandamiento se dio siglos después de la vida de Abraham, un análisis cuidadoso del libro de Génesis muestra que Abraham vivió conforme a este principio. Esto plantea una pregunta importante: ¿por qué Abraham se inclinó ante el ángel de Jehová si este ángel no era realmente Jehová? ¿Por qué el ángel no le impidió hacerlo, como hizo el ángel que transmitió el mensaje en el Apocalipsis a Juan siglos después? (Compárese Ap. 19:10; 22:9).

La respuesta, una vez más, se encuentra en el contexto, tanto literario como histórico-cultural del mundo semítico antiguo. Primero, es importante señalar que la interpretación de que esta acción necesariamente implica adoración pasa por alto Génesis 19:1, donde se usa el mismo verbo para describir la acción de Lot hacia los dos "hombres" que, claramente identificados como ángeles, se dirigieron a Sodoma: "Los dos ángeles llegaron a Sodoma al anochecer. Lot estaba sentado junto a la puerta de Sodoma, y al verlos, se levantó Lot para recibirlos postrándose a tierra" (Gén. 19:1). Este mismo verbo también se usa para describir la acción de Abraham al inclinarse ante los hijos de Het cuando les compró un terreno para enterrar a Sara: “Pero Abraham se levantó, e *inclinándose* ante el pueblo de aquella tierra, los hijos de Het… Pero Abraham *se inclinó* ante el pueblo de la tierra” (Gén. 23:7, 12). ¿Estaba Abraham adorando a los hijos de Het? ¡En absoluto! Aunque una de las definiciones del verbo *shachah* en el *Hebrew and English Lexicon* de Brown, Driver y Scott es “inclinarse… ante Dios, en adoración, etc.”, la definición primaria es “*inclinarse, postrarse ante un monarca o superior, como homenaje, etc*.”.

El *Jewish Encyclopedia* de 1901 también ofrece información adicional sobre el contexto cultural de estos versículos. Bajo el tema "Saludo, formas de", menciona que "con los antiguos hebreos, la forma de saludo dependía de la relación entre las personas. Se expresaban interés y simpatía, amor y afecto, o reverencia y honor. Esto incluía cualquiera o todos los siguientes: preguntas sobre la salud; abrazos y besos; bendiciones; *inclinarse; arrodillarse; postrarse*." La Concordancia Strong enumera 172 ocurrencias del verbo *shachah*. La acción de este verbo puede dirigirse no solo a Dios, sino también a ángeles, reyes, otros humanos e incluso una gavilla de trigo que representa a un ser humano superior en estatus (Génesis 37:7). Podemos presentar muchos otros ejemplos del uso de esta palabra para seres humanos, pero los anteriores son suficientes para ilustrar el punto. Al analizar Génesis 18:2 y 19:1 en este contexto, vemos que los "hombres" que Abraham y Lot vieron como representantes humanos de Jehová no estaban aceptando adoración,

sino una muestra de respeto o homenaje.

Otro pasaje que se utiliza para argumentar que el Ángel de Jehová aceptaba adoración, y por lo tanto debe ser Dios, es Jueces 13:15-16. En este pasaje leemos: “Entonces Manoa dijo al ángel de Jehová: ‘Permítenos detenerte y preparar para ti un cabrito del rebaño.’ Y el ángel de Jehová respondió a Manoa: ‘Aunque me detengas, no comeré de tu comida. Pero si quieres ofrecer holocausto, ofrécelo a Jehová.’ Manoa no sabía que él era el ángel de Jehová.” En su artículo “¿Quién es el ángel del Señor?”, Jayson Bradley comenta sobre este versículo: “Cuando Manoa se ofrece a sacrificar una cabra al ángel, este le dice que la sacrifique a Jehová. Pero el autor de Jueces nos dice que el ángel dijo esto solamente porque Manoa no percibía a quién estaba hablando (versículos 15-16). Al final, cuando Manoa se da cuenta de que está hablando con el ángel de Jehová, le preocupa morir por haber visto a Dios, y su esposa le dice: ‘Si el Señor hubiera deseado matarnos, no habría aceptado el holocausto ni la ofrenda de cereal de nuestras manos’ (versículo 23).”

Al analizar lo que realmente dice este versículo, notamos que Manoa no ofreció sacrificar la cabra *al ángel*, como sugiere la interpretación común. De hecho, Manoa dice: “aderezaremos un cabrito,” y el ángel responde: “no *comeré* de tu pan.” Esto indica que Manoa no tenía la intención de sacrificar el cabrito, sino simplemente ofrecerle comida al mensajero que había llegado a él. Este comportamiento es similar al de Abraham y Lot, quienes también ofrecieron hospitalidad a los mensajeros de Jehová, lo que sugiere que Manoa pensaba que estaba tratando con un ser humano común, probablemente un profeta, como lo indica su petición a Jehová en el versículo 8: “Entonces Manoa imploró a Jehová y dijo: ‘Oh Señor, te ruego que *aquel hombre de Dios* que enviaste venga de nuevo a nosotros y nos enseñe lo que debemos hacer con el niño que ha de nacer.’” El escritor del libro de Jueces aclara que “Manoa no sabía que aquél fuese ángel de Jehová.” Solo después, cuando el ángel asciende en la llama del holocausto, Manoa se da cuenta de que no se trataba de un ser humano común. Por lo tanto, cuando el ángel sugiere que Manoa sacrifique el cabrito “*a*[160] Jehová,” está dirigiendo humildemente el honor y la adoración hacia Jehová, quien es el único digno de ello, y no a sí mismo. Esto queda confirmado cuando el ángel se niega a revelar su nombre cuando Manoa le pregunta: “¿Cómo es tu nombre, para que cuando se cumpla tu palabra *te honremos*?” (Jueces 13:17-18). Lejos de aceptar adoración, *el ángel impide que Manoa le otorgue honor*. Así, el contexto es clave para entender correctamente este pasaje.

Otro ejemplo que los trinitarios a menudo emplean para argumentar que el Ángel de Jehová acepta adoración es el relato de la zarza ardiente, que mencionamos al principio de este análisis. En Éxodo 3:4-5 leemos: "Y viendo Jehová que iba a ver, lo llamó Dios desde en medio de la zarza, y dijo: '¡Moisés, Moisés!' Y él respondió: 'Heme aquí.' Y dijo: 'No te acerques acá: quita tus zapatos de tus pies, porque el lugar en que tú estás, tierra santa es." Aunque algunos sugieren que el Monte Sinaí era considerado tierra santa debido a que era la ubicación de un santuario desde la época de Moisés, esto resulta poco probable. Moisés había pasado 40 años en esa región y no dio ninguna indicación de que sabía que ese lugar era "tierra santa". En realidad, la tierra se convirtió en santa por la presencia de Dios, representada por su Ángel, quien estaba allí.

Según la tradición judía, basándose en Éxodo 3:5, los sacerdotes y levitas se descalzaban al

[160] Aquí vemos una clara indicación de que el Ángel de Jehová no era el propio Jehová: El Ángel no usa la primera persona “ofréce**me”,** sino la tercera persona singular “ofrece ***a Jehová.***” Esto solo puede ser entendido mediante un entendimiento del concepto de agencia, representación que hemos analizado a través de nuestro libro.

servir en el tabernáculo y más tarde en el templo, porque la presencia de Jehová era simbolizada por la luz shejiná (presencia), que se manifestaba milagrosamente entre los querubines sobre el arca de la alianza. Es interesante observar que las instrucciones para las vestimentas de los sacerdotes (Éxodo 28) no incluían sandalias. La obra *Pirke de Rabbi Eliezer*, escrita en los siglos 8 o 9 d.C., registra muchas interpretaciones y tradiciones judías acerca de la Torá. En su capítulo 40 se menciona: "Así dijeron los sabios: Cualquiera que entra al templo debe quitarse los zapatos, porque así dijo el Santo, bendito sea, a Moisés: 'Quítate los zapatos de tus pies.'" De manera similar, la *Mishnah Berakhot* 9:5 establece: "Que nadie acceda al Monte Santo con su bastón, o con su sandalia, o con su bolso, o con polvo sobre sus pies." Entonces, surge la pregunta: ¿Constituye un acto de adoración el que Moisés tuviera que quitarse los zapatos, lo que indicaría que Jehová estaba presente personalmente en la zarza ardiente, en lugar de su ángel o representante? Algunos trinitarios responden afirmativamente a esta pregunta. Bradley, al referirse a este versículo, sostiene que el ángel "exige la adoración", indicando que Moisés debía quitarse los zapatos porque la tierra era santa en la presencia del ángel.

Cuarenta años después, Josué recibe una orden similar: "Sucedió que, estando Josué cerca de Jericó, alzó los ojos y miró, y he aquí que un hombre estaba delante de él, con su espada desenvainada en su mano. Josué, yendo hacia él, le preguntó: '¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?' Él le respondió: 'No. Yo soy el jefe del ejército de Jehová, que he venido ahora.' Entonces Josué, postrándose en tierra sobre su rostro, lo adoró y le preguntó: '¿Qué dice mi Señor a su siervo?' El jefe del ejército de Jehová respondió a Josué: 'Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar donde tú estás es santo.' Y Josué lo hizo así." (Josué 5:13-15) Hay varios puntos que deben destacarse en este pasaje. Primero, aunque muchos trinitarios identifican al hombre con la espada como Jehová, él no se presenta como Jehová, sino como el "jefe del ejército de Jehová". Es decir, está actuando como su representante o agente, por lo que se aplica el principio del *Shaliaḥ* (agente) en esta situación. Segundo, la palabra hebrea utilizada, traducida como "postrándose sobre su rostro en tierra le adoró" (shachah), no necesariamente implica adoración en el sentido moderno[161] de la palabra. Finalmente, respecto al requisito de quitarse los zapatos o sandalias, podemos entender que este acto simboliza respeto y humildad en la presencia de lo divino, pero no necesariamente una adoración exclusiva a la figura misma que lo exige.

En su artículo *"Symbolism of the Shoe with Special Reference to Jewish Sources"*[162] (El simbolismo del zapato con referencia especial a las fuentes judías), Jacob Nacht presenta interesantes perspectivas sobre el significado del calzado en la cultura judía. Comienza su análisis con el relato de la zarza ardiente, afirmando lo siguiente: "Aquí el zapato simboliza lo profano, lo terrenal, en contraste con lo santo. Quitarse los zapatos significa alejarse de lo profano, lo que es obligatorio para los que desean acercarse a lo santo. 'Quita tus zapatos de tus pies, porque el lugar en que tú estás, tierra santa es' es el mandato dado a Moisés" (Éxodo 3:5). Esta insistencia sobre la pureza y la santidad se observa también en la Mishnah, en *Berakhot* 9:5. Es importante notar que no solo se prohíbe entrar al santuario con sandalias, sino también con polvo sobre los pies.

---

[161] Es interesante que el juramento feudal que se usaba durante siglos en Inglaterra cuando un Caballero iba a recibir el espaldarazo del monarca indicaba que él debía "la adoración terrenal" al monarca. Claramente el hecho que el Caballero se arrodillaba ante el monarca y le prometió la adoración terrenal no significaba que pensaba que este era Dios. Es simplemente que la palabra adoración tenía un significado más amplio en el pasado en el idioma inglés.

[162] The Jewish Quarterly Review, Jul. 1915, New Series, Vol. 6, No. 1 (Jul. 1915), págs. 1-22

Jacob Chinitz, un reconocido rabino judío y ex vicepresidente de la Asociación de la Biblia Judía, comenta en su artículo *"El papel del zapato en la Biblia"*: “El zapato era tanto un símbolo de vestimenta digna y, al mismo tiempo, se asociaba con el polvo y, por lo tanto, no era adecuado para los lugares sagrados ni para la actividad sagrada”. A Moisés se le exige mostrar respeto por la santidad del lugar, que está conferida por la presencia divina, representada por el mensajero de Dios (Malaj). Como hemos analizado previamente, la presencia del mensajero se consideraba equivalente a la presencia del remitente. De esta manera, la presencia del mensajero de Dios, al actuar en su nombre, transmitía la santidad divina al lugar circundante. Es relevante destacar que la costumbre de quitarse los zapatos, debido al polvo que estos podían tener, era una muestra común de cortesía y respeto en las culturas semíticas al entrar en una casa privada, y sigue siéndolo en muchos países hasta hoy. ¡Cuánto más apropiado sería extender ese respeto en un lugar asociado con la presencia de Dios, representada por el Ángel! Sin embargo, este acto no es un acto de adoración, sino una cortesía respetuosa que también se aplica a los seres humanos.

Nacht continúa explorando el significado de otras tradiciones que implican la remoción del zapato, lo que ayuda a dilucidar si este gesto constituye un acto de adoración o si es una simple muestra de respeto. Si fuera un acto de adoración, solo debería ser dirigido a un ser divino. Nacht, al observar que el zapato simboliza poder supremo y posesión, menciona: "El zapato caracteriza al guerrero exitoso. Pero también denota la victoria en otra batalla, la lucha por los derechos y la posesión. Una compra se formaliza cuando el vendedor se quita el zapato y lo da al comprador. Este gesto indica la transferencia de posesión al nuevo dueño”.

¿Existen ejemplos bíblicos de este tipo de práctica? ¡Sí! En *Rut 4*, se describe cómo un pariente cercano de su esposo difunto se niega a cumplir con el matrimonio de levirato, perdiendo así el derecho de redimir el campo que pertenecía a su suegro Elimélec. El relato dice: "Había una costumbre en Israel respecto a la redención y las transacciones: para dar validez a cualquier asunto, uno se quitaba la sandalia y la daba al otro. Y esto servía como testimonio en Israel" (Rut 4:7). Este gesto no es un acto de adoración, sino una simple manifestación de que *Peloni Almoni* (equivalente hebreo de “Fulano”) renunció a sus derechos sobre la esposa y la herencia del pariente difunto en favor de Boaz. Muchos académicos ven este acontecimiento como una versión modificada del ritual de *Halitzah*, descrito en Deuteronomio 25:9, donde la cuñada le quita el zapato al cuñado, simbólicamente despojándolo de su derecho de compartir la herencia de su hermano difunto.

¿Encontramos prácticas similares en otras culturas semíticas? ¡Por supuesto! Entre 1925 y 1933, se descubrió una serie de documentos legales cuneiformes escritos en tabletas de arcilla en la ciudad hurrita de Nuzi, situada en lo que hoy es el norte de Irak, cerca del lugar de nacimiento de Abraham. Estas tabletas describen varios procedimientos legales, muchos de los cuales son sorprendentemente similares a los utilizados por los patriarcas en los relatos de Génesis. También incluyen transacciones de bienes raíces e hipotecas que iluminan las ceremonias israelitas que involucran el zapato. Para validar una transacción en Nuzi, el vendedor levantaría su pie de la propiedad y colocaría el pie del comprador sobre ella. En la tableta conocida como *JEN 59, 9*, se lee: "Ahora mismo acabo de levantar mi pie (de mi propiedad)"[163]. La misma expresión aparece en *SMN 2338*, un contrato de hipoteca: "He levantado mi pie de mis campos y casas, y el pie de

[163] JEN: Chiera, Edward: Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi. Vols. I-V. SMN: Catalogue numbers of the Harvard Semitic Museum Nuzi tablets (unpublished). HSS: Harvard Semitic Series.

Urhi-Sharri he colocado", lo que demuestra que en la sociedad hurrita, el hipotecario tomaba posesión de la propiedad y se beneficiaba de ella hasta que el préstamo fuera saldado. Este tipo de simbolismo y las prácticas relacionadas con el calzado en las culturas semíticas y en el contexto bíblico son una muestra de cómo gestos de respeto, transferencia de posesión y la santidad se reflejan de manera coherente en distintas tradiciones, sin que estos actos deban ser confundidos con adoración en un sentido religioso formal.

Christine Palmer, profesora de Biblia en el Gordon Conwell Theological Seminary, sugiere que los casos de Moisés y Josué podrían haber implicado una situación similar. En su artículo "Descalzo sobre la tierra santa: El sacerdocio 'desheredado' del Israel Antiguo", ella comenta: "Jericó está totalmente dedicado a Dios y puesto bajo el interdicto (Jos. 6:17-19). Moisés y Josué remueven sus sandalias en el contexto del ejercicio de una reclamación divina. Al hacerlo, *reconocen el dominio de YHVH y el hecho de que son sus siervos*"[164] Para respaldar esta interpretación, es importante señalar que los mandatos dados a Moisés y a Josué están relacionados con la tierra. Las palabras "El lugar en que tú estás, tierra santa es" pueden entenderse como una reclamación divina, en la que este lugar ha sido designado como propiedad de Dios en un sentido especial, debido a su presencia representada por su mensajero. En este contexto, si la remoción de las sandalias se interpreta de esta manera, se trata de un acto respetuoso y sumiso hacia la soberanía de Dios. Sin embargo, esto no constituye un acto de adoración al ángel de Jehová o al Príncipe del Ejército de Jehová, de la misma manera que *Peloni Almoni* (Fulano) no estaba adorando a Boaz. Este análisis reafirma la importancia de considerar el contexto textual y cultural antes de sacar conclusiones precipitadas sobre la interpretación.

En conclusión, al analizar los ejemplos bíblicos que involucran la remoción de sandalias, es crucial entender el contexto cultural y teológico en el que estos actos se llevan a cabo. Tanto en el caso de Moisés como en el de Josué, el quitarse las sandalias simboliza el reconocimiento del dominio divino y la santidad del lugar, debido a la presencia de Dios representada por su mensajero. Sin embargo, este acto no debe interpretarse como un acto de adoración al mensajero o al representante de Dios, sino como una muestra de respeto y sumisión hacia la autoridad divina. Este entendimiento se ve respaldado por el simbolismo del zapato en las tradiciones judías y las costumbres semíticas, que reflejan la distinción entre lo santo y lo profano, y que también se aplica en otras culturas cercanas. Al considerar el contexto textual, cultural y ritual, queda claro que la remoción de las sandalias en estos relatos no está destinada a adorar al mensajero de Dios, sino a reconocer y honrar la presencia divina de manera respetuosa y reverente.

Conclusión de esta sección:

Toda la información presentada hasta este punto nos ha permitido examinar detalladamente la evidencia que sugiere que los relatos concernientes al ángel de Jehová deben interpretarse a la luz del contexto histórico, cultural y teológico de la tradición hebrea, parte integral del universo conceptual semítico. En dicha cosmovisión, la figura del mensajero o enviado (*maláj* / *Shaliaḥ*) posee una fuerza representativa tan significativa que se le puede considerar funcionalmente equivalente a la fuente que lo envía. El emisario

[164] *Unshod on Holy Ground: Ancient Israel's 'Disinherited' Priesthood*, Fashioning Jews; Clothing, Culture, and Commerce, ed. Leonard J. Greenspoon (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2013), 1–17 pág. 13. Palmer sigue mencionando que, a los Levitas y los sacerdotes, que iban descalzos mientras servían en el Tabernáculo, y después en el Templo, también se le había negado una herencia de tierra en la tierra prometida, y sugiere que estos hechos pudieran haber sido relacionados. (Números 18:20)

puede hablar en primera persona y ser tratado como si fuera el mismo emisor del mensaje.

Comprender esta noción semítica de la representación no solo resulta fundamental para una lectura coherente de pasajes clave de las Escrituras hebreas que mencionan al ángel de Jehová, sino también para evaluar de manera crítica la teología de Justino Mártir. Además, esta perspectiva es decisiva para interpretar correctamente ciertos pasajes de las Escrituras griegas cristianas (Nuevo Testamento) que a menudo son invocados como respaldo de la doctrina de la Trinidad. En particular, esta comprensión resulta indispensable para el análisis de textos como Juan 1:1c y Juan 20:28. Nos concentraremos en estos dos pasajes, considerando las implicaciones hermenéuticas que el concepto de representación semítica tiene para su interpretación.

Sección II: En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era *Theos*

Uno de los pasajes más complejos en cuanto a interpretación, dentro del Nuevo Testamento, es Juan 1:1. A lo largo de la historia, se ha escrito una considerable cantidad de material con el fin de defender las diversas interpretaciones que surgen a partir de su estructura gramatical. A primera vista, podría parecer que ya no queda nada nuevo que decir sobre el tema. Sin embargo, considero que es de suma importancia llevar a cabo una exégesis que no solo contemple el aspecto gramatical y el contexto literario inmediato, sino que también tenga en cuenta la interpretación de este verso a la luz del concepto de representación que hemos ido desarrollando a lo largo de este estudio.

El lector podría legítimamente preguntarse qué conexión existe entre Juan 1:1 y el concepto de representación semítica que hemos estado analizando a lo largo de este estudio. Después de todo, el evangelio de Juan forma parte del Nuevo Testamento, no de la Biblia hebrea. Sin embargo, un aspecto crucial para entender la respuesta a esta inquietud es reconocer que los escritores del Nuevo Testamento fueron, en su mayoría, judíos, es decir, miembros de la nación de Israel. En este sentido, el pensamiento y la cosmovisión de estos escritores estaban profundamente influenciados por la tradición y la cultura semítica. Los ejemplos previamente analizados, como los del centurión romano y los hijos de Zebedeo, ofrecen una clara muestra de cómo el concepto semítico de representación estaba arraigado en la mentalidad judía del periodo neotestamentario.

Este concepto de representación, entendido en su contexto semítico, no solo era común en la cultura hebrea, sino que también permeaba las escrituras del Nuevo Testamento, aportando un marco interpretativo esencial para la correcta comprensión de pasajes fundamentales como Juan 1:1. A lo largo de la exégesis de este versículo, la evidencia disponible no apoya la idea de que el Logos sea identificado como Dios mismo, sino que más bien lo presenta como una figura subordinada y dependiente del Dios todopoderoso. Esta interpretación está en línea con el concepto semítico de representación, donde el mensajero o enviado actúa en nombre de la fuente original, pero no se equipará a esta fuente en naturaleza o poder.

Dejaremos el análisis gramatical detallado para el apéndice titulado "Juan 1:1 y su gramática", con el fin de evitar que esta sección se vuelva excesivamente extensa. No obstante, basta con señalar que la gramática de este versículo ha sido reconocida como ambigua por diversos expertos en el griego koiné, así como por traductores de la Biblia. Las posibles traducciones, desde una perspectiva estrictamente gramatical, abarcan un rango que va desde la noción de que el Logos, la Palabra, es Dios mismo, hasta la interpretación de que el Logos es una figura divina, es decir, un dios, pero subordinado al "Dios de dioses" (Deut. 10:17). Esta diversidad en las traducciones subraya la necesidad de considerar no solo el contexto gramatical, sino también el contexto literario, cultural y teológico en el cual se escribe la declaración de Juan 1:1. Solo de esta forma podremos acercarnos a una interpretación que sea coherente con la mentalidad judía del autor y que esté alineada con el concepto de representación semítica que hemos desarrollado.

Un pasaje central en el evangelio de Juan

Con frecuencia se pasa por alto una declaración esencial para la correcta interpretación de los escritos del discípulo amado de Jesús de Nazaret: el apóstol Juan. Nos referimos a lo que comúnmente se denomina la oración intercesora de Jesús, registrada en el capítulo 17 del Evangelio de Juan. El relato que enmarca esta oración comienza indicando de manera clara que el receptor de la oración es el Padre de Jesús. Sin embargo, lo realmente significativo es que, en esta oración, Jesús deja patente la relación emisor-mensajero que existe entre su Padre, como el único y verdadero Dios, y su propia persona. En sus palabras: "Jesús habló de estas cosas, y levantando los ojos al cielo, dijo: '***Padre***, la hora ha llegado. Glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique a ti, 2 así como le diste autoridad sobre todo hombre, para que dé vida eterna a todos los que le has dado. 3 Y ésta es la vida eterna: que te conozcan ***a ti***, ***el único Dios verdadero***, *y a Jesucristo* ***a quien tú has enviado***. 4 Yo te he glorificado en la tierra, habiendo acabado *la obra que me has dado que hiciera*. 5 Ahora pues, Padre, glorifícame tú en tu misma presencia, con la gloria que yo tenía en tu presencia ***antes que existiera el mundo***." (Juan 17:1-5 RVA)

Hay varias declaraciones en estos versículos que ponen de relieve la presencia de la mentalidad semítica en cuanto al mensajero-enviado. La primera tiene que ver con la identificación positiva que Jesús hace tanto de la persona de su Padre como de sí mismo. En vez de recurrir a las complicadas explicaciones tardías de Nicena, Jesús declara con franqueza la enorme diferencia entre la posición de su Padre y la que le mismo ocupa. Su Padre es identificado por su él como τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν (literalmente el único Dios verdadero), pero Jesús es identificado como ***aquel que ha sido enviado*** **por Dios**.

Las implicaciones de las palabras de Jesús en el versículo 3 son de gran trascendencia. Estas subrayan la posición de Jesús en términos que se relacionan directamente con el concepto de representación semítica que hemos estado analizando. En estas palabras no hay lugar para la ambigüedad en cuanto a la posición del Padre y el Hijo. El Padre es identificado con total claridad, de manera inequívoca, no solo como el "Dios verdadero," una expresión que podría alinearse con la fraseología trinitaria posterior, sino como el ***ÚNICO*** Dios verdadero. La fuerza de esta declaración radica en que, a lo largo de las Escrituras, se enfatiza que solo hay *un* Dios verdadero y que cualquier otro ser divino que exista se encuentra en plena subordinación a Él (ver Éxodo 18:11; Deuteronomio 10:17; 2 Crónicas 2:5; Salmo 97:9). Jesús no ofrece un punto de vista trinitario en su declaración monoteísta, sino que más bien identifica a su Padre como ese único Dios verdadero[165]. La claridad de este punto es esencial para comprender la relación entre Jesús y el Padre dentro de su contexto teológico y cultural, especialmente si se considera el concepto semítico de representación. Esto indica que, aunque Jesús tiene una relación única con el Padre y una autoridad dada por Él, su posición está claramente subordinada a la del único Dios verdadero. La identificación que Jesús hace de sí mismo, en el este verso, nos deja claramente establecido que todo lo que ha venido a hacer y decir están en plena consonancia con el concepto de representación que hemos venido estudiando.

La frase "y a Jesucristo, a quién tú has enviado…" ofrece una expresión que no solo subraya

[165] Pablo más tarde coincidiría con Jesús al definir su propia teología monoteísta. En vez de recurrir a alguna fraseología como la que se desarrolló posteriormente en Nicea, dice claramente que, aunque a otros se les llame dioses ***para nosotros*** (es decir para los cristianos a quien Pablo escribía y para el propio Pablo), ***solo hay un Dios: el Padre.*** (1 Cor. 8:5, 6). Los trinitarios no han podido presentar un solo versículo del NT donde la expresión *Monos Theos* (único Dios) *o* εἷς θεὸς (*heis theos,* un solo Dios) hayan sido atribuidas a Jesús. Invariablemente ambas descripciones del Dios cristiano ***siempre*** son utilizadas para el Padre de Jesús.

la relación entre Jesús y su Padre, sino que también refleja de manera precisa el concepto de representación semítica. Jesús se identifica a sí mismo como el enviado, es decir como aquel que actúa y habla en el nombre de su Padre, una figura que, en la cultura semítica, es vista como el representante legal y autorizado del emisor original. Este concepto de representación se basa en la idea de que el mensajero, o enviado, posee la misma autoridad y poder del que lo envía, actuando como una extensión de la voluntad y la autoridad del emisor.

La concepción de Jesús como el *Maláj-Shaliaḥ* de Dios, puede entenderse aún mejor en otros pasajes del propio evangelio de Juan. Por ejemplo, en Juan 12:49-50 Jesús utiliza declaraciones que claramente conectan su función con éste concepto semítico. “Pero Jesús alzó la voz y dijo: "El que cree en mí, ***no cree en mí, sino en el que me envió***; 45 ***y el que me ve a mí, ve al que me envió.*** 46 Yo he venido al mundo como luz, para que todo aquel que cree en mí no permanezca en las tinieblas. 47 Si alguien oye mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo; porque yo no vine para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo. 48 El que me desecha y no recibe mis palabras tiene quien le juzgue: La palabra que he hablado le juzgará en el día final. 49 Porque ***yo no hablé por mí mismo; sino que el Padre que me envió, él me ha dado mandamiento de qué he de decir y de qué he de hablar.*** 50 Y sé que su mandamiento es vida eterna. Así que, ***lo que yo hablo, lo hablo tal y como el Padre me ha hablado.***" (RVA)

Para este punto del análisis, el lector ya debería estar debidamente familiarizado con el concepto de representación semítica, no obstante, vale la pena enunciarlo nuevamente, a fin de contrastarlo con las propias palabras del Señor Jesucristo. Como se ha señalado, el mensajero en la cultura semítica *no actuaba de manera autónoma ni independiente*; su accionar estaba *estrictamente supeditado a la voluntad y autoridad de aquel que lo enviaba.* Esta sujeción era tal, que el enviado hablaba y actuaba como si fuera el remitente mismo, sin que ello implicara identidad ontológica con la fuente de autoridad que representaba. Jesús mismo valida este marco conceptual al describir su labor en términos claramente subordinados: “Yo no hablé por mí mismo, *sino que el Padre que me envió, él me ha dado mandamiento de qué he de decir y de qué he de hablar*” (Juan 12:49, RVA). En estas palabras, Jesús afirma que su función está completamente delimitada por el encargo divino, y que su mensaje no proviene de una iniciativa propia, sino que transmite únicamente aquello que ha recibido de su Padre. Su papel como emisario es absoluto, sin espacio para la autonomía. El grado de sujeción que Jesús asume como enviado del Padre es aún más evidente en otra declaración contenida en el evangelio de Juan: “Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces entenderéis que yo soy, *y que nada hago de mí mismo*; sino que estas cosas hablo, *así como el Padre me enseñó*” (Juan 8:28, RVA). Este testimonio pone en evidencia una dependencia total: tanto su obrar como su enseñanza son reflejo fiel de lo recibido. Jesús no actúa como una persona divina independiente, sino como representante perfecto y obediente del único Dios verdadero que lo ha enviado[166].

Otro aspecto fundamental del concepto de representación semítica radica en que el representante no solo actúa en nombre de quien lo envía, sino que es percibido, en términos funcionales, *como si fuera la presencia misma del remitente*. Es decir, la autoridad del emisario se

[166] El motivo del envío (πέμπειν, ἀποστέλλειν) es uno de los temas estructurales más destacados del evangelio de Juan. Jesús se presenta constantemente como el enviado del Padre, no solo para señalar su origen divino, sino también para enfatizar su rol de emisario, obediente a la voluntad de quien lo envió. Véase Juan 3:17; 5:30,36-38; 6:38-39,44; 7:28-29; 8:29,42; 13:20; 17:18; 20:21. Este patrón refuerza la lectura del Logos como representante subordinado del único Dios verdadero, según el concepto semítico de representación desarrollado en este trabajo.

deriva completamente de su relación con el que lo ha enviado, al punto de que se le puede tratar como si fuera el originador del mensaje. Esta concepción explica por qué, en los relatos bíblicos, no es extraño que el mensajero reciba honor o lenguaje dirigido al remitente, sin que por ello se sugiera una identidad literal entre ambos.

Jesús concuerda con este principio cuando afirma: "el que me ve a mí, *ve al que me envió*" (Juan 12:45; cf. 14:9). Estas palabras, que en otro contexto podrían malinterpretarse como una declaración de igualdad ontológica con Dios, adquieren pleno sentido cuando se entienden a la luz del marco representativo en el que Jesús desempeña su misión. No se está identificando con el Padre en términos de una supuesta coigualdad trinitaria, sino que está subrayando que su vida, sus obras y sus enseñanzas reflejan perfectamente la voluntad y la presencia de Aquel que lo ha enviado: su Padre, el único Dios verdadero. En coherencia con la función del *Malaj* o *Shaliaḥ*, Jesús no actúa como un ser independiente con autoridad propia, sino como aquel que representa a Dios en la tierra. Su vida es una encarnación del mensaje divino, no en un sentido metafísico trinitario, sino en términos de obediencia representativa. Por ello, quienes ven a Jesús actuar, escucharlo enseñar, o contemplar sus obras, están en realidad presenciando la manifestación visible del Dios invisible a través de su agente designado.

¿Confirma el propio evangelio de Juan esta interpretación? Sin duda. La narrativa de Juan está saturada de expresiones donde Jesús afirma su dependencia, obediencia y misión en nombre del Padre. Esto fortalece la conclusión de que su identidad está estrechamente ligada al concepto de representación y no a una igualdad ontológica con el Dios que lo envió. Veamos algunos ejemplos y examinemos la correspondencia de las palabras de Jesús con el concepto de representación semita:

- "Jesús les respondió: —Lo que yo enseño *no es mío*, ***sino de Dios que me envió***. 17 Si alguien quiere hacer lo que Dios quiere, sabrá que ***mi enseñanza viene de Dios***. Sabrá ***que esa enseñanza no es mía***. 18 El que enseña sus propias ideas está buscando honor para sí mismo. En cambio, el que busca honrar ***al que lo envió*** es honesto. No hay nada deshonesto en él." (Juan 7:17-18, La Palabra de Dios para todos). Jesús pone de relieve que incluso de enseñanza no es algo propio, de su autoría, sino la enseñanza de aquel que lo ha *enviado*, es decir, Dios, su Padre.

- "Ellos no sabían que Jesús les estaba hablando sobre el Padre. **28** Entonces les dijo: —Cuando ustedes levanten al Hijo del hombre, entonces sabrán que Yo Soy. Sabrán que ***no hago nada por mi propia cuenta***, y entenderán que ***yo digo sólo lo que el Padre me enseñó***. **29** El que me envió está conmigo y nunca me deja solo, porque siempre hago lo que a él le agrada." (Juan 8:28, 29, La Palabra de Dios para todos). Tal como un enviado no se atribuye el actuar fuera de la voluntad de aquel que le ha enviado, en el desempeño de su comisión, así Jesús recalca que él no hace nada por su propia cuenta[167] y reconoce que incluso lo que dice es *solo* aquello que el Padre le ha enseñado debe comunicar.

[167] La expresión griega usada por Juan aquí, en boca de Jesús es enfática. καὶ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, "y procedente de mí mismo ***ni una*** hago". Con el uso del pronombre indefinido οὐδέν Jesús recalca que sus acciones, como sus palabras, son un reflejo de su fidelidad a la hora de llevar a cabo la comisión y voluntad de quién le ha enviado, su Padre.

- "**10** ¿Cierto que tú crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí? Lo que yo les digo ***no lo digo por mi propia cuenta***. El Padre que está en mí hace sus propias obras… **24** El que no me ama, no obedecerá mis enseñanzas. Las enseñanzas que ustedes han escuchado ***no son mías***, ***son del Padre que me envió***." (Juan 14:10, 24, Palabra de Dios para todos). Jesús vuelve a corroborar que su enseñanza no se origina en él, sino que, al ser enviado por Dios, este le ha dado la información que debe compartir, tal como es costumbre en el fenómeno de la representación semita.

Podemos encontrar otras declaraciones de Jesús, recogidas por el evangelista Juan, que confirman de manera contundente dos aspectos fundamentales de su labor como enviado del Padre. En primer lugar, Jesús afirma que todo lo que enseña a sus discípulos tiene su origen en el Padre, quien le ha instruido en lo que debía comunicar. Su mensaje no nace de una iniciativa propia, sino que refleja fielmente la voluntad y el conocimiento transmitido por Dios. En segundo lugar, Jesús se identifica con su Padre de una forma tan estrecha que, según sus propias palabras, quien lo ve a él puede decir que ha visto al Padre. Esta identificación no implica igualdad ontológica, sino unidad en propósito, palabra y acción. Ambos aspectos —la procedencia divina de su enseñanza y su identificación representativa con el Padre— encajan perfectamente en el marco de la representación semítica. Jesús actúa como el enviado que no solo comunica las palabras de quien lo envía, sino que, en virtud de su comisión, lo representa *de forma plena* ante los hombres. Una vez establecido este hecho surge una pregunta importante: ¿Qué relación tiene este hecho con la correcta interpretación de Juan 1:1? Veamos.

"Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος… En el principio[168] *la Palabra* era…"

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (En el principio la Palabra era, Juan. 1:1a NA28). El verso 1 del evangelio de Juan inicia con una declaración que armoniza plenamente con el tema central de este trabajo: Dios es un ser trascendente, que no puede ser visto por el ser humano, y utiliza un mediador, un *Shaliaḥ, un maláj* (enviado o mensajero), para comunicarse con el ser humano. El ser que estaba con Dios, según la segunda cláusula del verso, se describe como "La Palabra." El término griego para "Palabra" es Logos, que corresponde a la palabra hebrea Dabar y a la aramea Memrá. Un examen de los términos, no solo desde el punto de vista lingüístico, sino también desde la óptica histórico-teológica del periodo en que fue escrito el evangelio de Juan, ilumina el verdadero significado de Juan 1:1.

Desde el punto de vista léxico, Logos tiene un matiz de significados bastante amplio. El término podía ser utilizado en el sentido de una expresión oral, una palabra, profecía, mandamiento, enseñanza, conversación, entre otros. Sin embargo, dentro del contexto del Nuevo Testamento, nos centraremos en dos definiciones clave que reflejan su uso en este contexto. Estas son: a) mensaje y b) la plena revelación de Dios a través de Jesucristo, el Verbo. Ambas definiciones, tal como las presenta Friberg, indican una clara asociación con el concepto semítico de representación que hemos estado explorando. Jesús, como Logos, revela a Dios al ser Su

[168] Para una consideración del uso del verbo *Eimi* en tiempo imperfecto en este pasaje, véase el apéndice III: "*En el principio la Palabra era… a la luz del dativo de tiempo.*"

Palabra, Su mensajero, es decir, *el portador del mensaje divino*.[169] El hecho de que la palabra Logos esté asociada con la función de este como mensajero de Dios se manifiesta con mayor claridad en el contexto inmediato, particularmente en el verso 18: "Nadie ha visto jamás a Dios; el unigénito Dios, que está en el seno del Padre, Él lo ha dado a conocer." (Nueva Biblia de los Hispanos). Este pasaje, que será considerado con mayor detenimiento más adelante, presenta de forma explícita la noción de representación. Por un lado, se hace referencia al Dios invisible, trascendente; por el otro, se introduce a un ser que actúa como intermediario, que le representa, comunica su mensaje, su voluntad y propósito, y mediante el cual puede conocerse al remitente divino. Como veremos extensamente, hecho de que Juan comience con la declaración "En el principio la Palabra era" da la clave para comprender el resto de su evangelio a la luz del fenómeno de la representación semítica.

Algunos intérpretes han intentado establecer una relación entre Juan 1:1 y la concepción filosófica griega del Logos. No obstante, resulta poco probable que un pescador de Galilea, como lo fue el apóstol Juan, haya tenido contacto directo con la literatura griega clásica, y menos aún que su pensamiento haya sido modelado por ella. Es más verosímil, y más sostenible desde el punto de vista histórico y documental, que Juan redactara su evangelio en un lenguaje y estilo comprensibles para lectores familiarizados con el trasfondo del pensamiento hebreo del siglo I. Por tanto, para interpretar de manera contextualizada la afirmación inicial de su evangelio, resulta imprescindible explorar la mentalidad judía de su época, con el fin de determinar qué habrían entendido sus primeros lectores al encontrar el uso de la expresión "el Logos"[170].

En el siglo I de nuestra era, el judaísmo se encontraba geográficamente disperso y culturalmente diversificado. Podemos identificar al menos dos grandes contextos que influenciaron profundamente el desarrollo del pensamiento judío en esta época: el judaísmo palestinense, centrado en la región de Judea y Galilea, cuyo entorno lingüístico principal era el hebreo y el arameo, y el judaísmo de la diáspora, particularmente el judeo-helenista, cuyo idioma de expresión y reflexión teológica era mayormente el griego. Ambos sectores compartían una misma raíz religiosa y una reverencia profunda por las Escrituras hebreas, aunque su interpretación, énfasis y forma de expresión pudieran diferir según sus contextos culturales.

A pesar de esta diversidad, sería erróneo concebir el judaísmo del Segundo Templo como un bloque teológicamente monolítico. Existían diversas corrientes dentro del mismo: fariseos, saduceos, esenios, zelotes, y más adelante, comunidades judeo-mesiánicas. Cada grupo

---

[169] El término griego para "Palabra" es Logos, que corresponde a la palabra hebrea *Dabar* y a la aramea *Memrá*. Un examen de los términos, no solo desde el punto de vista lingüístico, sino también desde la óptica histórico-teológica del periodo en que fue escrito el evangelio de Juan, ilumina el verdadero significado de Juan 1:1.

[170] Es importante señalar que, aunque el evangelio de Juan fue compuesto en un contexto multicultural, muchos de los no judíos que abrazaron el cristianismo primitivo pudieron haber estado familiarizados con aspectos fundamentales del pensamiento judío, debido a la presencia significativa de comunidades judías en la diáspora. Estas comunidades ejercían una influencia notable en sus respectivas regiones y mantenían un contacto constante con su entorno, lo que facilitaba la difusión de conceptos religiosos, lingüísticos y culturales propios del judaísmo. En ciudades como Alejandría, Éfeso o Roma, era común que gentiles simpatizantes del monoteísmo hebreo —los llamados temerosos de Dios— se relacionaran con los miembros de las sinagogas locales, lo cual les permitía tener un conocimiento básico del marco conceptual judío en el que se inscribe el Evangelio de Juan.

interpretaba la Torá y la tradición de manera particular, y en muchos casos mantenía posturas antagónicas sobre temas clave como la resurrección, el sacerdocio, la relación con el poder romano, o la autoridad de las escrituras no canónicas. No obstante, esta pluralidad no impedía que ciertos conceptos fundamentales sirvieran como ejes comunes que daban cohesión a la identidad judía, incluso en contextos tan distintos como Jerusalén y Alejandría.

Entre esos elementos compartidos, destaca de forma especial el concepto de representación, profundamente enraizado en la mentalidad semítica. La figura del *Shaliaḥ*, es decir, un enviado que actúa con la autoridad plena de quien lo comisiona, era comprendida tanto en el judaísmo de habla hebrea como en el judaísmo helenista, aunque con formas de expresión diferentes. Esta noción no se limitaba al ámbito jurídico o diplomático, sino que permeaba también la teología, como en el caso de los ángeles, los profetas y, de manera especial, ciertas manifestaciones del "Nombre" o la "Palabra" (Logos) de Dios. La comprensión común de que Dios actúa por medio de agentes autorizados permitió que tanto judíos de Palestina como de la diáspora reconocieran en el concepto del Logos —particularmente en su función representativa— un modelo legítimo para hablar de la acción divina en el mundo sin comprometer la unicidad y trascendencia de Dios.

Filón de Alejandría: un exponente de la concepción religiosa judeo-helénica.

Filón de Alejandría (ca. 20 a.E.C. – ca. 50 E.C.) fue un influyente pensador judío helenista que vivió en la ciudad de Alejandría, Egipto, en una época en la que esta albergaba una de las comunidades judías más numerosas y culturalmente activas de la diáspora. Educado tanto en las tradiciones judía como griega, Filón procuró armonizar la fe hebrea con la filosofía griega, en especial con el platonismo y el estoicismo. Su obra constituye un esfuerzo por interpretar las Escrituras hebreas —en particular el Pentateuco— mediante el método alegórico, en busca de significados filosóficos más profundos. No obstante, su pensamiento refleja también concepciones teológicas compartidas con otras corrientes del judaísmo del siglo I, como la afirmación de la trascendencia divina y la idea de un ser *intermedio* que actúa como vínculo entre el mundo material y el Dios Único.

Dentro del pensamiento de la comunidad judía helénica, Filón representó una voz prominente que articuló la teología judía en los términos del discurso filosófico grecorromano, haciendo accesible su comprensión a los intelectuales del mundo helenista. Uno de los temas centrales de su teología fue el del Logos, al que describió como el instrumento de Dios en la creación, sacerdote que intercede entre Dios y el mundo, e incluso como su primogénito (πρωτόγονος). El Logos en Filón no es un ser autónomo ni una deidad independiente, sino mediador por excelencia entre el Dios incognoscible y el mundo creado.

La importancia de Filón para el análisis del Logos en el evangelio de Juan radica en que sus escritos constituyen un testimonio valioso de cómo los judíos helenistas del siglo I concebían la posibilidad de que Dios se comunicara con el mundo a través de un intermediario personal, pero claramente subordinado. Aunque el Logos de Filón no es idéntico al Logos de Juan, su conceptualización ofrece un trasfondo teológico-cultural que arroja luz sobre cómo pudo haber sido entendido el uso joánico de este término por una audiencia judía cuya lengua principal dejó

de ser el hebreo y adoptó el griego. A continuación, consideraremos algunos pasajes de Filón que muestran que compartía el mismo concepto de representación divina que subyace en el pensamiento judío, enraizado en la cultura semítica y expresado a través de figuras como el *Shaliaḥ* (agente) y el *Maláj* (mensajero o ángel).

En ***De Agricultura 1:51***, Filón menciona: "…habiendo puesto al frente de ellos a su recto Logos, su Hijo primogénito, quien, como un virrey de un gran rey, toma a su cargo el cuidado de este rebaño sagrado. Porque en alguna parte también se ha dicho: 'He aquí, *yo envío a mi ángel delante de ti*, para que te guarde en el camino'". Es relevante destacar varios puntos sobre esta cita. En primer lugar, Filón establece una conexión entre el ángel de Jehová, previamente discutido en la primera sección, y el Logos, al aplicar la cita de Éxodo 23:20 a este. Esta conexión demuestra que la conceptualización del Logos, para él, está enmarcada *dentro* de la mentalidad semítica sobre el enviado. Aunque algunos intentan explicar la concepción filoniana del Logos en una dialéctica de pensamiento trinitario, el uso del término ὕπαρχος[171] por parte de Filón en este contexto deja claro su enfoque. Este término subraya la naturaleza subordinada[172] y representativa del Logos: no es un soberano independiente, sino el virrey al que Dios encomienda el cuidado del universo. Esta imagen refuerza una lectura subordinacionista del Logos, que es coherente con la tradición semítica del *Shaliaḥ*, adaptada al contexto greco-romano.

Sobre los Sueños 1:239: "Así como aquellos que no pueden ver al sol, ven su resplandor, y ven también el halo que rodea a la luna como si fuera ella misma, así también ven *la imagen de Dios*[173], *el ángel suyo* (τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον), *el Logos*, como a él mismo lo perciben." En esta cita de Filón, la analogía entre el resplandor del sol y el halo de la luna sirve para ilustrar cómo se percibe la imagen de lo divino de manera indirecta. Filón sugiere que, así como no se puede ver al sol directamente, pero se percibe su luz, el ser humano puede experimentar la presencia de lo divino a través de su imagen, representada en el Logos. Esta concepción se puede relacionar con la función del mensajero en la sociedad semítica, donde el *Shaliaḥ* (enviado) actúa como intermediario entre las partes, transmitiendo un mensaje o llevando a cabo una misión en nombre de otro sin ser esa parte misma. En el caso de Filón, el Logos cumple una función similar: actúa como un intermediario que lleva la presencia de lo divino de manera accesible a los seres humanos, sin necesidad de la presencia directa de Dios. De este modo, la figura del Logos en el pensamiento filoniano se puede entender como un reflejo de la función del mensajero en la tradición semítica, quien representa y transmite una autoridad superior, pero sin ser una manifestación directa de esa autoridad.

En su obra ***Sobre la confusión de las lenguas (1:146)***, Filón de Alejandría escribe: "Y aunque aún no sea alguien digno de ser llamado hijo de Dios, esfuércese en modelarse conforme a su

---

[171] LSJ – Liddell, Scott, Jones Greek-English Lexicon, ὕπαρχος: "Virrey, lugarteniente, delegado real." Numerosas obras de consulta consideran el uso del término en Filón como un vehículo de expresión para la relación de subordinación entre el Logos y el Dios Todopoderoso a quien representa. Entre ellas están Wolfson, Harry Austryn – *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam; David Winston – Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections* (introducción y notas); Runia, David T. – Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato.

[172] Retomaremos este tema en el análisis de la cláusula c de Juan 1:1.

[173] Es muy interesante que Pablo utilice la misma expresión en Col. 1:15 al explicar la relación de Cristo, como Logos de Dios, con su Padre y con la creación.

Logos primogénito, *el más antiguo de los ángeles* (Gr. ángelos, mensajero), como si fuera un arcángel, que existe con muchos nombres[174]; pues también se le llama principio, *nombre de Dios*, Logos, hombre según la imagen [de Dios] y el que ve, Israel". Este pasaje revela una concepción crucial sobre el Logos en la teología filónica, al referirse a él como "nombre de Dios". Esto establece una conexión directa con la figura del Ángel de Jehová en el Antiguo Testamento, en quien, según Éxodo 23:20-21, se dice "mi nombre está en él". Tal relación subraya el papel del Logos como el mediador divino y representante de Dios ante la humanidad, una función que, en el contexto semítico, es atribuida a la figura del *Maláj* (mensajero de Dios).

Más allá de esta asociación, Filón lo describe como "el más antiguo de los ángeles", un título que refleja su estatus supremo como el primer y principal mensajero de Dios. Otro término usado por él es arcángel. Esta descripción resalta la posición privilegiada del Logos en la jerarquía celestial, consolidando su papel como la figura mediadora por excelencia. Tal perspectiva resuena con las nociones semíticas de representación, ya que el Logos no solo es un mensajero, sino el mismo agente de la revelación divina que actúa en nombre de Dios, revelando su voluntad y propósito. La conexión entre este concepto y el *Maláj* en la tradición judía es indiscutible, ya que ambas figuras, tanto el Ángel de Jehová como el Logos de Filón, son identificadas como el mismo ente que cumple la función de portador del nombre y la autoridad de Dios, mediando entre la trascendencia divina y la humanidad. Esta identificación del Logos con el Ángel de Jehová es lo que nos lleva a la conclusión de que Filón no está acudiendo a la filosofía griega como vehículo de expresión, sino más bien interpretando *dentro de la mentalidad hebrea* pasajes del Antiguo Testamento que ya hemos considerado.

En ***Quién es heredero de las cosas divinas***. ***1.205***, Filón expresa: "Al *arcángel y más anciano Logos* le dio una dádiva especial el Padre que *engendró*[175] todas las cosas, para que, permaneciendo como frontera, distinguiera lo creado de Aquel que lo creó. Él mismo es, por un lado, suplicante del mortal que siempre tiende hacia lo incorruptible, *y, por otro, embajador* (πρεσβευτής)[176] *del*

---

[174] Puede apreciarse una relación directa entre el pensamiento filoniano y el de Justino Mártir en este pasaje. Como Filón, Justino también dice que el Logos tiene muchos nombres, y sobresalientemente uno de ellos es "Israel". Esto parece indicar que Justino estaba familiarizado con la obra de Filón, o que, a través del pensamiento religioso de la Iglesia gentil, Justino heredó la conceptualización de representación que tan fuertemente se encuentra en su obra al explicar el papel del Logos como mediador entre Dios y los hombres (Diálogo con Trifón 61:1, 2; 100:1, 4).

[175] Gr. ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατήρ (todas las engendradas por el Padre, el Universo). Este uso por Filón es muy interesante pues confirma la correspondencia semántica entre *gennao* y *ktizo* que mencionábamos cuando examinábamos Proverbio 8:22-30. Los escritores eclesiásticos posteriores a Nicea intentarían deslindar esta correspondencia semántica para indicar que las cosas hechas *por medio* del Logos eran *creadas*, pero el Logos mismo era *engendrado.* Sin embargo, numerosos ejemplos en la literatura perineotestamentaria encontramos que los términos *gennao, ktizo, poieo, son usados intercambiablemente.* (*De Querubim* 1:23; *Quod deus sit immutabilis* 1:47; *De mutatione nominum 1:29*; De somniis 1:76; Q & A on Exodus - Fragments (Pet. 1:3).

[176] El término *Presbeutés* se usó en el mundo antiguo para designar a un embajador oficial de una ciudad estado ante otra. En el contexto de la obra de Filón es usado inequívocamente para expresar representación oficial. Por ejemplo, en ***Sobre los Gigantes* 1:16** él dice "…de la misma forma se entiende que los ángeles son algunos dignos de ser enviados *como mensajeros (*πρεσβευτάς*) de los hombres hacia Dios y de Dios hacia los hombres*, *sagrados e inviolables debido a su servicio fiel y perfecto*; mientras que otros, por el contrario, son indignos de tal misión y de la comunión divina." Es claro que Filón comprendía muy bien el concepto de representación semítico, y consideró al Logos, La Palabra, como el ente de más rango y perfección entre aquellos que tienen el honor de representar a Dios como su enviado o mensajero.

Soberano hacia lo que está sujeto a obediencia.” Esta afirmación condensa de forma elocuente la función representativa del Logos en el pensamiento filónico. El uso del término *presbeutēs* para describir al Logos lo sitúa en el papel formal de un embajador, *un delegado investido con autoridad para actuar en nombre del soberano.* La frase preposicional πρὸς τὸ ὑπήκοον (pros to hypēkoon), “hacia lo que está sujeto a obediencia”, refuerza su rol como emisario autorizado del Creador ante la creación —es decir, ante todo aquello que por su condición debe obediencia a Dios. En este marco, el Logos actúa como límite viviente entre lo eterno e increado y el mundo creado, operando en ambas direcciones: intercediendo por lo humano y manifestando la voluntad divina. La lógica representacional en este pasaje es evidente, y muestra la profunda afinidad conceptual entre la figura del Logos y la noción semítica de *Shaliaḥ*, el enviado que actúa con la autoridad de quien lo envía.

Son numerosos los ejemplos dentro de la obra de Filón que ilustran su afinidad con el concepto de representación semítica, presente en las diversas corrientes del pensamiento judío. Sin embargo, los pasajes, hasta aquí analizados ya, proporcionan una clara demostración de este punto. Retomaremos el pensamiento filoniano al examinar las demás cláusulas de Juan 1:1, con el fin de comprender qué habrían entendido los judíos y gentiles helénicos al leer el Evangelio de Juan. Ahora, nos dirigiremos hacia la documentación proveniente del judaísmo hebreo-arameo para explorar si su interpretación concordaría con la de los judíos helénicos al leer el texto de Juan.

Concepción de la representación en la comunidad hebreo-aramea judía siglos II a.E.C – II E.C.

La comunidad de Qumrán fue una secta judía que vivió en la región cercana al Mar Muerto, especialmente durante los siglos II a.C. y I d.C. Aunque la identidad precisa de sus miembros sigue siendo objeto de debate, se considera comúnmente que eran Esenios, una de las principales corrientes judías de la época del Segundo Templo. Esta comunidad se apartó de la sociedad judía más amplia debido a sus estrictas creencias religiosas y prácticas de pureza, buscando preservar una forma más auténtica de vivir la fe israelita. Vivían en un ambiente aislado, probablemente como una respuesta a lo que consideraban la corrupción del sacerdocio del Templo de Jerusalén y la influencia helenística sobre el judaísmo. En Qumrán, los miembros practicaban un régimen de purificación, estudios religiosos intensivos y una vida comunitaria dedicada a la espera de la intervención divina.

Los escritos encontrados en Qumrán son, en su mayoría, textos judíos no canónicos que incluyen tanto escrituras religiosas como documentos comunitarios y apocalípticos. Entre los más destacados están los Rollos del Mar Muerto, que incluyen copias de libros bíblicos (como el Isaías y los Salmos) y otros textos de gran importancia, como el 1QM (la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas), el Manual de Disciplina, y las Reglas de la Comunidad. Estos documentos ofrecen una perspectiva única sobre las creencias, rituales y expectativas apocalípticas de los miembros de Qumrán. Además, contienen una interpretación particular de la ley y los textos bíblicos que difiere en algunos aspectos de las tradiciones rabínicas y cristianas posteriores, lo que permite conocer una faceta poco documentada del judaísmo del Segundo Templo.

La importancia de los escritos no bíblicos de Qumrán radica en su capacidad para proporcionar

una visión más amplia y detallada del judaísmo del período del Segundo Templo. Los textos ofrecen una visión de la diversidad religiosa dentro del judaísmo, mostrando las diferentes interpretaciones y prácticas que coexistían en ese tiempo. A través de ellos, los estudiosos pueden entender mejor las tensiones internas de las comunidades judías y cómo estas influían en las visiones escatológicas, mesiánicas y éticas de la época. Los Rollos de Qumrán proporcionan un contraste significativo con las tradiciones rabínicas que se consolidaron en los siglos posteriores, permitiendo una comprensión más matizada de las prácticas y creencias que prevalecían antes de la destrucción del Templo en el año 70 d.C.

Además, los escritos de Qumrán tienen una relevancia clave para la comprensión del cristianismo primitivo. Muchos estudiosos han señalado las similitudes entre algunas de las creencias y prácticas de los miembros de Qumrán y los primeros cristianos, especialmente en lo que respecta a las expectativas apocalípticas, el concepto de un Mesías y la comunidad de los "justos". Es posible que el cristianismo haya compartido algunas influencias y contextos con los Esenios, particularmente en su visión de la inminente llegada del Reino de Dios. Además, algunas ideas expresadas en los escritos de Qumrán, como el bautismo ritual o el énfasis en la pureza espiritual, tienen ecos en las enseñanzas de Juan el Bautista y Jesucristo, lo que hace que estos textos sean fundamentales para el estudio de las raíces judías del cristianismo. Los Rollos de Qumrán, por lo tanto, no solo iluminan el judaísmo del período del Segundo Templo, sino que también ofrecen valiosos puntos de comparación para entender el contexto en el que emergió el cristianismo.

Un aspecto esencial para nuestro análisis radica en que, aunque la comunidad de Qumrán presentaba diferencias sustanciales con otras corrientes del pensamiento judío contemporáneo, compartía un concepto común en relación con la representación, tal como hemos venido desarrollando a lo largo de este estudio. Si bien sus escritos no ofrecen una exposición tan detallada y extensa del fenómeno de la representación como la que encontramos en Filón, el estado fragmentario de los documentos de Qumrán no impide que podamos identificar claramente este concepto de representación semítica.

El ***1QapGen***, conocido también como el "***Apocalipsis de Génesis***" o "***Apocalipsis de Noé***", es un manuscrito de la literatura apocalíptica judía que fue encontrado en las cuevas de Qumrán. Este texto, que se conserva en arameo, se distingue por sus visiones y revelaciones divinas transmitidas a Noé, quien es descrito como el receptor de comunicaciones directas de seres celestiales. A través de estas visiones, se le revelan aspectos del destino de la humanidad y el orden divino del cosmos. El 1QapGen presenta una serie de figuras angelicales y mensajeros divinos, destacando la figura de un "gran vigía" y un "emisario del Santo", *quienes desempeñan el papel de mediadores entre Dios y los hombres*. La columna VI: 13-18 dice: “[...] a mí, y el gran Vigilante a mí a través de un encargo, *y por medio de un emisario del gran Santo a mí* [...]. 14. [...] él me reveló, y habló conmigo en una visión. Se puso delante de mí y dijo en voz alta (?), “A ti, oh No[é]”. 15. *[Y a través de un em]isario del gran Santo a mí una voz proclamó*, “A ti te hablan, oh Noé, [...] 16. [...] delante de mí. Así consideré todo el comportamiento de los hijos de la tierra. Comprendí y vi todo de[...] 17. [...] tendrían éxito, y eligieron entre ellos [...] 18. [...] dos

semanas. Entonces fue sellado [...]"[177] En la Columna I:25 aparece la frase מָרֵה לכון **ובמשלחן** הוא **שלח** que ha sido traducida como " "[El] Señor, y ***por mensajeros*** [él] **os envió**." Este pasaje hace referencia directa al fenómeno de mediación, usando las palabras arameas para enviar y mensajeros relacionadas a *Shaliaḥ*. Esto se vincula directamente con la práctica de representación semítica, especialmente con el concepto de *Shaliaḥ*.[178]

En la teología semítica, el *Shaliaḥ* es un enviado o representante que actúa con la autoridad plena de quien lo envía. La cita del 1QapGen, que describe a un "emisario del Gran Santo" (1QapGen ar II, V-VI)[179], ejemplifica de manera clara este concepto de mediación. *Este mensajero no solo es portador de un mensaje, sino que está investido con la autoridad y el poder del que lo envía, sirviendo como intermediario entre el reino celestial y el terrenal.* Esta función es crucial también en la figura del Logos en el Evangelio de Juan, quien se presenta como mediador entre Dios y la humanidad, revelando la voluntad divina al mundo. La referencia a un "emisario" en el 1QapGen resuena con la tradición judía de un Shaliaḥ autorizado, cuya función no se limita a transmitir un mensaje, sino que cumple el rol de representante total, encarnando la voluntad de su superior.

El manuscrito **4Q541**, también conocido como "***Apócrifo de Levítico***" o "***Texto del Hombre Expiador***", proviene de la Cueva 4 de Qumrán, donde se hallaron numerosos textos que conforman parte esencial del corpus de los Manuscritos del Mar Muerto. Clasificado como un texto parabíblico, se encuentra entre los llamados "documentos sectarios" por su cercanía a la ideología teológica de la comunidad del Yajad. Su redacción se estima en algún momento entre el siglo II y el I a. e. c., y aunque fragmentario, su contenido ha generado gran interés por su descripción de una figura escatológica dotada de sabiduría celestial, misión expiatoria, enseñanza divina y persecución injusta.

En el fragmento 4Q541 frag. 9 col. i, se describe a un personaje que "será enviado" (יִשָּׁלֵחַ) a los hijos de su pueblo, cuya palabra *es como la "palabra de los cielos*", y cuya enseñanza está ***"conforme a la voluntad de Dios"***. Estas expresiones aluden claramente a una figura que no actúa por iniciativa propia ni posee autoridad autónoma, sino que cumple con un encargo divino. En la mentalidad semítica, tal lenguaje se corresponde con la función del Shaliaḥ, el emisario autorizado que actúa plenamente en representación de quien lo envía, bajo su autoridad y con su respaldo, sin dejar de ser distinto de él. La frase "será enviado" resalta esa delegación formal, mientras que la referencia a su enseñanza y palabra como si provinieran de los cielos refuerza su rol como portavoz autorizado, no como origen de la autoridad.

El hecho de que este enviado "hará expiación" por su generación vincula su función a la mediación cultual, una atribución que en el sistema semítico antiguo podía recaer en profetas, sacerdotes o figuras carismáticas, pero siempre con un carácter representativo, no independiente.

---

[177] The Dead Sea Genesis Apocryphon.A new Text and Translation with Introduction and Special Teratment of Columns 13-17. Daniel A. Machiela, pág. 45.
[178] The Dead Sea Genesis Apocryphon.A new Text and Translation with Introduction and Special Teratment of Columns 13-17. Daniel A. Machiela, pág. 94
[179] Véase The Dead Sea Scrolls, Study Edition, pág 33. Florentino García Martínez y Eibert J.C. Tigchelaar.

La imagen del "sol eterno" y la luz que disipa la oscuridad subraya el alcance universal de su misión, mientras que la persecución que sufre, las calumnias y mentiras en su contra, dan continuidad al patrón veterotestamentario de los profetas enviados por Dios y rechazados por su generación (cf. Jer. 7:25–26; 2 Cr 36:15–16). Esto refuerza el retrato de una figura que, a pesar de su origen humano, *actúa en un plano divinamente autorizado*.

Desde esta perspectiva, 4Q541 ofrece un valioso testimonio del pensamiento judío del Segundo Templo sobre el agente escatológico de Dios. Su lenguaje no parte de una concepción helenística de emanación ni presupone categorías ontológicas trinitarias, sino que se enmarca en la tradición semítica de la representación funcional, donde el enviado habla y actúa "como" Dios en virtud de su comisión, sin ser Dios mismo. Este trasfondo conceptual, evidente en este y otros textos qumránicos, resulta indispensable para comprender tanto la teología judía contemporánea a los primeros cristianos como la formulación joánica sobre el Logos, especialmente en contextos como Juan 1:1 y Juan 1:18, donde la representación ocupa un lugar clave.

El Libro de los Jubileos, también conocido como Pequeño Génesis, es una obra judía apocalíptica y pseudoepigráfica compuesta entre los siglos II y I a. e. c. en lengua hebrea, posiblemente en círculos sacerdotales de Jerusalén o de la diáspora. Se presenta como una revelación divina transmitida a Moisés por medio de un ángel mientras este estaba en el monte Sinaí, y reformula los relatos del Génesis y el Éxodo en una cronología estructurada por ciclos de jubileos (períodos de 49 años). Esta obra enfatiza la observancia de la ley, el calendario solar y la pureza del culto, ofreciendo una interpretación detallada de los eventos fundacionales de Israel con una clara intención de reforzar la identidad y la fidelidad al pacto.

La tradición textual del Libro de los Jubileos es compleja. Aunque el texto hebreo original no se ha conservado en su totalidad, se han hallado al menos quince manuscritos fragmentarios en las cuevas de Qumrán (principalmente en la cueva 4, p. ej., 4Q216–4Q227), lo que demuestra su circulación y aceptación dentro de ciertos sectores del judaísmo del Segundo Templo. Las versiones más completas provienen de la traducción etíope (*Ge'ez*), lo cual ha permitido reconstruir gran parte del texto, a menudo con apoyo de citas patrísticas y fragmentos griegos. La presencia del texto en Qumrán sugiere que fue considerado una autoridad revelada en algunos círculos apocalípticos, posiblemente como una tradición paralela o incluso superior a la del Pentateuco mosaico.

Los versículos Jubileos 1:27 y 2:1 ofrecen una visión teológicamente significativa sobre el canal de revelación. En 1:27 leemos: "Y Él dijo al *ángel de la presencia*: Escribe para Moisés desde el principio de la creación hasta que Mi santuario haya sido edificado entre ellos para toda la eternidad". Esta afirmación presenta a un ser celestial con la responsabilidad de redactar la historia sagrada que Moisés debe recibir. La continuación en 2:1 refuerza este patrón: "Y el ángel de la presencia habló a Moisés conforme a la palabra del Señor, diciendo: Escribe la historia completa de la creación, cómo en seis días el Señor Dios completó todas Sus obras […] y santificó el séptimo día como señal para todas Sus obras". Estas palabras muestran con claridad que el ángel no actúa por iniciativa propia, sino que transmite con fidelidad la revelación divina, de forma estructurada y autorizada.

Este esquema revela una doctrina de mediación profundamente enraizada en las tradiciones semíticas. El ángel es tanto *maláj* (mensajero) como *Shaliaḥ* (enviado autorizado), lo que implica que su palabra tiene plena autoridad porque es la palabra del remitente, no por méritos propios. En este contexto, resulta significativo que en los manuscritos hebreos de Qumrán la expresión empleada para "ángel de la presencia" sea מַלְאַךְ פָּנִים (*maláj panim*), literalmente "mensajero del rostro" o "mensajero de la presencia". Esta expresión no es meramente poética, sino teológicamente densa: al referirse al "rostro" de Dios, el texto señala que este ángel representa de forma plena y autorizada la presencia misma de YHWH ante el ser humano. En el pensamiento semítico, el "rostro" (*panim*) denota presencia personal, autoridad activa y relación directa.[180] Así, la presencia del ángel *es entendida como la presencia de Dios mismo, no en esencia, sino en función representativa*[181]. Esta mediación permite mantener la trascendencia divina mientras se garantiza una comunicación verdadera y legítima con los destinatarios humanos. Así, el Libro de los Jubileos ofrece un testimonio claro de la importancia de la representación divina, donde el enviado lleva la autoridad total del que lo envía, sin confundirse con Él. Este concepto, profundamente arraigado en la noción de *Shaliaḥ*, será más adelante clave en otros desarrollos teológicos judíos y cristianos.

El manuscrito conocido como ***4Q521***, también titulado por los editores como "*Apocalipsis del Mesías*", fue hallado en la cueva 4 de Qumrán, cerca del mar Muerto, junto con otros manuscritos pertenecientes a la comunidad sectaria del Segundo Templo, tradicionalmente asociada con los esenios. El texto se encuentra fragmentado y está redactado en hebreo, en una forma literaria cercana a la apocalíptica. Su fecha de composición se estima entre finales del siglo II a. e. c. y mediados del siglo I a. e. c., lo cual lo sitúa cronológicamente antes de la destrucción del Segundo Templo y dentro del período de mayor efervescencia mesiánica en el judaísmo.

En su libro *The Scepter and the Star*, el reconocido especialista John J. Collins dedica un análisis detenido al fragmento II, columna II de este manuscrito, que es uno de los pasajes más teológicamente significativos del corpus qumránico. Collins observa que en las dos primeras líneas del fragmento se hace mención a un "Ungido", es decir un Mesías. Lo notable es que tanto "los cielos como la tierra" escuchan a este Ungido, una expresión que sugiere una autoridad proveniente

---

[180] La expresión hebrea מַלְאַךְ פָּנִים (*maláj panim*), presente en los manuscritos de Qumrán del Libro de los Jubileos, encuentra antecedentes significativos en varios pasajes del *Tanaj*. En estos textos, el "ángel del rostro" o "ángel de la presencia" no es un ser cualquiera, sino un representante plenamente autorizado que actúa en nombre de YHWH y cuya presencia es considerada, funcionalmente, como la de Dios mismo. Isaías 63:9 ″En toda angustia de ellos él fue angustiado, y el ángel de su rostro [מַלְאַךְ פָּנָיו] los salvó; en su amor y en su compasión los redimió…" Aquí, el "ángel de su rostro" es descrito como el instrumento salvador de YHWH, profundamente implicado en el sufrimiento de su pueblo. El contexto sugiere que este mensajero no es meramente un intermediario, sino que actúa con la compasión y el poder salvador divinos. La presencia del "rostro" implica relación íntima y acción directa. Esta figura coincide conceptualmente con el ángel de Jubileos, que actúa como la voz y mano de Dios ante Moisés. Éxodo 33:14–15: "Mi rostro irá contigo, y te daré descanso." —"Si tu rostro no ha de ir conmigo, no nos hagas salir de aquí." Moisés aquí implora que la "presencia" (hebreo: panim) de YHWH los acompañe. Aunque la palabra se refiere literalmente al "rostro", el sentido es claro: Moisés pide la manifestación activa, personal y favorable de Dios. En la literatura judía intertestamentaria, este tipo de presencia se asocia frecuentemente con el *maláj panim*.

[181] En 1:19 se señala que el ángel de la presencia es el mismo ángel que guio a Israel en el tiempo del Éxodo, es decir el ángel de Jehová.

de Dios mismo. En su interpretación, Collins considera que esta figura bien podría ser identificada con Elías, no necesariamente en sentido literal, sino como un tipo profético con funciones mesiánicas.

Los versos que siguen inmediatamente a esa introducción presentan una serie de acciones prodigiosas atribuidas a YHWH, tales como: realizar maravillas sin precedente, sanar a los gravemente heridos, resucitar a los muertos, proclamar buenas nuevas a los pobres y enriquecer a los hambrientos. A primera vista, el texto declara que "el Señor" (YHWH) llevará a cabo estas obras. No obstante, Collins subraya que la construcción literaria del pasaje no implica necesariamente una acción directa por parte de Dios, sino la actuación de un representante divino por medio del cual se ejecutan estos actos.

La clave interpretativa está, según Collins, en la afirmación de que YHWH "*proclamará buenas nuevas a los pobres*", ya que este tipo de acción —la proclamación o anuncio— *supone la existencia de un heraldo o emisario*, tal como ocurre en Isaías 61:1, donde el ungido es enviado para anunciar buenas nuevas. Para Collins, es improbable que el autor de 4Q521 concibiera a Dios descendiendo para predicar directamente. Más bien, se da por sentado que Dios actúa por medio de un agente—un emisario autorizado o *Shaliaḥ*— que cumple su voluntad entre los humanos.[183]

Así, el hecho de que el texto mencione al Ungido justo antes de enumerar las acciones que "el Señor" realizará, sugiere una relación funcional entre ambos. Para Collins, esta disposición literaria refuerza la hipótesis de que es el Ungido quien lleva a cabo dichas acciones en nombre de Dios, ejerciendo un poder delegado que refleja la teología de representación propia del judaísmo del Segundo Templo. En otras palabras, aunque las acciones se atribuyen a YHWH, el verdadero ejecutor visible de ellas es el Mesías, cuya autoridad proviene del Altísimo, no por igualdad ontológica, sino por comisión divina.

Una analisis de este texto a la luz de pasajes del libro de Isaías, muy popular en este periodo de tiempo, es iluminador y pone de manifiesto que las acciones en realidad son realizadas por medio de un representante nombrado por Dios (su Ungido, Mesías). En particular Isaías 61:1-3 presenta un paralelo interesante donde el Ungido de Dios realiza algunas las obras que se mencionan en el texto de ***4Q521.*** Las dos primeras líneas, donde se muestra al Ungido de Dios siendo escuchado, no solo por la tierra sino incluso por los cielos, es una clara muestra de representación divina, propia de la cultura semítica, que prueba la permanencia de este concepto en los tiempos del Nuevo Testamento.

El manuscrito ***4Q246***, a menudo denominado *Apocalipsis arameo*, fue hallado en la Cueva 4 de Qumrán y está escrito en arameo. Su contenido está fragmentado en dos columnas principales, aunque la segunda es la más célebre por sus referencias a un personaje mesiánico. La datación paleográfica lo sitúa entre los siglos I y II a. e. c., *lo que lo convierte en uno de los testimonios más*

[183] Collins dice "Es sorprendente, sin embargo, hallar a Dios como el sujeto que predica las buenas nuevas. Esta es la labor de un heraldo o mensajero."

tempranos sobre expectativas mesiánicas en el judaísmo del Segundo Templo. El lenguaje y estilo del texto revelan una matriz apocalíptica, centrada en la intervención de Dios en la historia por medio de una figura exaltada.

Una de las expresiones más sorprendentes del fragmento es la que declara: "Será llamado Hijo de Dios, y lo llamarán Hijo del Altísimo". Esta afirmación ha generado un amplio debate entre los estudiosos debido a su aparente similitud con expresiones encontradas en el evangelio de Lucas. Sin embargo, en el contexto judío del manuscrito, la frase no implica una divinidad ontológica, sino una designación funcional o representativa, coherente con el uso veterotestamentario del término "hijo de Dios" aplicado a reyes o agentes de Dios (cf. 2 Sam 7:14; Sal 2:7). Esta figura no es Dios mismo, *sino un instrumento escatológico a través del cual Dios establece su dominio en la tierra.*

El texto continúa describiendo un tiempo de violencia y caos entre pueblos y provincias, hasta que el pueblo de Dios se levante y haga cesar la espada. Posteriormente, se afirma que el reino de este "hijo" será eterno, que juzgará con verdad, traerá paz *y que el gran Dios será su fuerza, luchando por él.* Estas afirmaciones refuerzan la noción de que este personaje mesiánico actúa en nombre de Dios, no por autoridad propia, sino por un poder delegado. El manuscrito presenta así una visión clara de agencia divina, donde el Mesías funge como *shaliaḥ* (שליח), un emisario plenamente autorizado para ejecutar el plan de Dios.

Este modelo de representación se alinea con otros textos del Segundo Templo y de Qumrán, como 4Q521, donde un ungido realiza obras prodigiosas "que Dios hará", sin que se entienda que Dios mismo baja a ejecutarlas. En 4Q246, la atribución de títulos elevados como "Hijo de Dios" no contradice el monoteísmo judío, sino que sublima el rol del enviado, sin atribuirle divinidad absoluta. Esta visión es consistente con una teología de mediación, en la que Dios actúa en el mundo por medio de sus representantes escogidos, reafirmando la estructura subordinacionista de la autoridad divina en la literatura judía apocalíptica.

El manuscrito ***11Q13***, hallado en Qumrán y fechado en el siglo I a. e. c., forma parte de los documentos de la comunidad del Mar Muerto y ofrece una interpretación escatológica de los textos levíticos y proféticos en clave apocalíptica. El documento utiliza textos como Levítico 25:13 y Deuteronomio 15:2 para anunciar un jubileo final que liberará a los cautivos espirituales y físicos. En este contexto, Melquisedec aparece no sólo como una figura sacerdotal, sino *como un agente divino con autoridad para ejecutar el juicio de Dios, liberar a los fieles y proclamar la redención final.* El texto afirma que "libertad será proclamada para ellos, para liberarlos de [la deuda de] todas sus iniquidades" (líneas 6-7), lo cual alude claramente a un acto representativo en nombre de Dios.

La identificación de Melquisedec como el encargado de proclamar el "año de gracia" (línea 9) refuerza su papel como *shaliaḥ*, un enviado con autoridad delegada. En la teología judía del Segundo Templo, el *shaliaḥ* no actúa por cuenta propia, sino como extensión del poder y voluntad de quien lo envía. Esto se refleja en la frase "Melquisedec llevará a cabo la venganza de los juicios de Dio[s]… [y en ese día él libe]rará [a los suyos de la mano de] Belial" (línea 13), en la que

Melquisedec actúa judicial y redentoramente como representante directo del Dios altísimo. Su autoridad para ejecutar juicio y expiación no es autónoma, sino que proviene del encargo divino que lo capacita como mediador escatológico.

La interpretación de textos como Isaías 52:7 dentro del documento confirma esta perspectiva representacional. El manuscrito dice: "*el mensajero* es el ungido del espí[ritu]… *el mensajero de buenas nuevas que anunc[ia salvación]*" (líneas 18-19), identificando al personaje de Melquisedec no sólo como sacerdote, *sino también como mensajero profético*. Esta caracterización refleja el modelo del *Shaliaḥ* que *no sólo transmite un mensaje, sino que ejecuta una acción concreta en nombre de Dios*: en este caso, la liberación final de los fieles, la derrota de Belial y la instauración del reinado divino. El mensajero no es un simple anunciador, sino una figura que representa plenamente la autoridad de Dios ante la comunidad.

El fragmento citado pertenece al manuscrito ***1QM*** (***Regla de la Guerra***), uno de los textos más extensos y teológicamente densos hallados en la Cueva 1 de Qumrán. Este documento forma parte de los escritos sectarios producidos por la comunidad del desierto, y constituye una especie de manual de guerra escatológica que describe con detalle la batalla final entre los "hijos de la luz" y los "hijos de las tinieblas". Su composición es situada generalmente entre el siglo II a. e. c. y la primera mitad del siglo I a. e. c., con algunas revisiones posteriores. La estructura del documento, su lenguaje militar, así como la inclusión de personajes celestiales como Miguel, muestran una escatología apocalíptica en la que el conflicto cósmico está directamente conectado con la historia del pueblo de Dios.

En la columna xvii (frag. 4) se introduce una escena donde se anuncia el juicio divino sobre los impíos, y se destaca el papel de Miguel como agente de salvación para los fieles. El texto afirma que Dios envía "ayuda eterna al lote de su pacto ***mediante el poder del ángel majestuoso***, para el dominio de Miguel en luz eterna", y añade que él será exaltado "por encima de todos los dioses", y que la "dominación de Israel [será] sobre toda carne" (vv. 6–8). Esta proclamación no es una elevación ontológica de Miguel al nivel de Dios, sino una afirmación funcional y representativa: *Miguel ejerce autoridad en nombre de Dios, y su exaltación es expresión del poder divino delegado para cumplir un propósito específico*.

Este fragmento refleja claramente el concepto semítico del Shaliaḥ, o agente autorizado que actúa en nombre de otro con plena legitimidad. El principio rabínico ("el enviado de una persona es como la persona misma") se manifiesta aquí en una forma escatológica: Miguel, como ángel principal, no solo representa a Dios, sino que lleva a cabo funciones reservadas para el mismo Dios en otros textos bíblicos, como el juicio sobre las naciones y la salvación del pueblo del pacto. La expresión "por el poder del ángel majestuoso" indica que este poder no es propio, sino delegado; y su exaltación "sobre todos los dioses" subraya su supremacía funcional, como reflejo del dominio absoluto de YHWH.

En este sentido, Miguel actúa como un representante divino prototípico, cumpliendo una función semejante a la del *maláj* de YHWH en textos veterotestamentarios, donde el mensajero no se distingue claramente del remitente porque actúa con su autoridad. En la Regla de la Guerra, esta

figura angelical reúne en sí el rol militar, sacerdotal y escatológico, lo cual refuerza su carácter de intermediario perfecto entre el cielo y el pueblo de Dios. La representación de Miguel, entonces, no apunta a una teología dualista ni trinitaria, sino a una comprensión judía del poder representativo, en la que el enviado participa plenamente en la misión de Dios sin suplantarlo.

El manuscrito ***4Q377*** (***Apócrifo sobre Moisés A***) forma parte de los manuscritos hallados en Qumrán y ha sido fechado entre el siglo I a. E. C. y el siglo I E. C. Su contenido es una reelaboración teológica de episodios del Éxodo y el Sinaí, destacando el rol mediador de Moisés. Este texto no es meramente narrativo, sino que busca interpretar la figura de Moisés desde una perspectiva con matices sacerdotales y escatológica, otorgándole un papel exaltado como instrumento elegido por Dios para revelar su voluntad. Al integrar elementos de revelación, teofanía y autoridad legal, el documento proyecta a Moisés como más que un profeta: como el representante por excelencia de Dios ante el pueblo de Israel.

En el fragmento col. ii del 4Q377, encontramos elementos que subrayan la función de Moisés como *Shaliaḥ*, es decir, un agente que actúa con plena autoridad delegada por Dios. Esto se evidencia desde el verso 5, donde se dice: "Maldito sea el hombre que no persevere y guarde y cumpla todas *las leyes de YHWH* ***por boca de Moisés, su ungido***.". Esta frase subraya que las instrucciones divinas llegaron al pueblo "por boca de Moisés", es decir, que Moisés no habló por cuenta propia, sino como vocero autorizado de Dios. El texto presenta a Moisés en un papel que puede compararse funcionalmente con el de un shaliaḥ, aunque el término no aparece en el manuscrito.

El pasaje profundiza más en esta función representativa cuando afirma que "Dios ha hablado con la asamblea de Israel cara a cara, como un hombre habla con su prójimo" (v. 6). Sin embargo, ante esa manifestación divina, el pueblo "se quedó a distancia" por temor (v. 10), y fue Moisés quien entró en la nube y se mantuvo en comunión con Dios. El texto aclara: "Moisés, el hombre de Dios, estaba con Dios en la nube, y la nube lo cubría porque [...] lo santificó, *y habló como un ángel por su boca*" (vv. 10–11). Aquí, la frase "habló como un ángel por su boca" es fundamental: *Moisés no solo comunicaba el mensaje, sino que lo hacía con la autoridad y el rol comunicativo propio de un ángel (מַלְאָךְ), término que en el pensamiento semítico incluye la función de un enviado plenipotenciario (Shaliaḥ).*

Finalmente, el pasaje culmina esta visión exaltada de Moisés preguntando retóricamente: "¿Quién fue *un mensajero como él*, un hombre de los piadosos?" (v. 11). Esta afirmación no solo engrandece su rol, sino que lo presenta como una figura única entre los fieles, cuyas revelaciones eran "cosas que no fueron creadas antes ni después" (v. 12). Con esta caracterización, el autor del texto posiciona a Moisés como el mediador perfecto, el *Shaliaḥ* que no solo transmite la ley, sino que representa la voz misma de Dios ante Israel, una figura sin paralelo en la historia sagrada. Así, 4Q377 no solo reitera el papel mosaico tradicional, sino que lo redefine dentro del marco teológico de representación semítica en términos funcionales, angélicos y revelatorios.

Los manuscritos de Qumrán dejan en claro que el concepto semítico de representación—la noción del *Shaliaḥ* como enviado con autoridad plena para actuar en nombre de otro—seguía

profundamente arraigado en la teología judía de los siglos anteriores y contemporáneos a la escritura del Nuevo Testamento. Figuras como Miguel y Moisés son presentadas no solo como mediadores, sino como portavoces divinamente investidos, capaces de hablar y actuar "como Dios" ante el pueblo, *sin que ello implicara una identidad ontológica con Dios mismo*. Este trasfondo conceptual ofrece una clave interpretativa coherente para expresiones como la de Juan 1:1: "en el principio la Palabra era". Leída desde esta cosmovisión semítica, esta afirmación no introduce necesariamente una nueva categoría ontológica dentro de la divinidad, sino que señala al Logos como el agente representativo por excelencia de Dios, tal como lo fueron Moisés y los ángeles, pero en un grado superior y definitivo. Pudiera extenderse el análisis a otras citas del corpus qumránico que demuestran la vigencia del concepto semítico de representación en el tiempo de la escritura del Evangelio de Juan, pero las que ya se han presentado son suficientes para probar el punto. Esta lectura honra el contexto judío del evangelio y permite una comprensión fiel al pensamiento hebraico del primer siglo. Consideremos ahora la evidencia proveniente de un escritor judío del siglo I y de su comprensión del concepto de representación para la correcta interpretación de pasajes de las Escrituras que ya hemos examinado en la primera parte de este libro.

Flavio Josefo (Yosef ben *Matityahu*) fue un historiador judío del siglo I, nacido en Jerusalén en el año 37/38 E.C. y testigo presencial de eventos cruciales en la historia del judaísmo del Segundo Templo, incluyendo la primera revuelta judía contra Roma (66–73 E.C.). Aunque Flavio escribió en griego, estaba familiarizado con el hebreo pues era proveniente de una familia sacerdotal. Fue inicialmente fariseo y luego colaborador del Imperio romano, adoptando el nombre de Tito Flavio Josefo tras ser protegido por la casa imperial. Sus obras principales, Antigüedades judías, La guerra de los judíos, Contra Apión y Autobiografía, no solo preservan valiosa información histórica, sino que reflejan el pensamiento religioso y cultural del judaísmo palestinense del siglo I. Dado que vivió en la tierra de Israel y compartía la lengua, el trasfondo y los valores del judaísmo de su tiempo, Josefo constituye una fuente excepcional para comprender cómo se interpretaba el lenguaje teológico y la función de los intermediarios divinos en ese contexto.

En ***Antigüedades judías*** 1.198, Josefo comenta el episodio bíblico de la visita de tres hombres a Abraham (Génesis 18). Mientras que en el relato hebreo uno de los visitantes habla como YHWH mismo, Josefo elimina toda posibilidad de que Dios se haya manifestado corporalmente, escribiendo que los tres personajes "*declararon que eran ángeles de Dios, y que uno de ellos había sido enviado para anunciarles un hijo, y los otros dos para destruir a los habitantes de Sodoma*". Esta reformulación muestra que Josefo comprendía y enseñaba una doctrina en la cual Dios no se presenta en forma visible, sino que actúa a través de representantes plenamente autorizados. Incluso aquel mensajero, que en el texto bíblico habla como si fuera Dios, es, para Josefo, un ángel, es decir, un enviado divino. De esta manera, Josefo armoniza el texto bíblico con la convicción judía de que Dios permanece invisible e incognoscible, y que se relaciona con los humanos por medio de agentes.

Este pasaje evidencia que Josefo compartía el concepto semítico del *Shaliaḥ* (שליח) —el enviado que actúa con la autoridad de quien lo envía— y del *maláj* (מַלְאָךְ), entendido no simplemente como "ángel" en sentido moderno, sino como un emisario autorizado. Tal como en

la tradición rabínica posterior, el mensajero puede hablar en primera persona como si fuera su remitente, sin que ello implique identidad ontológica entre ambos. Josefo no necesitó explicitar terminología técnica para transmitir este principio, pues su comprensión del pasaje *refleja una presuposición común y profundamente arraigada en el pensamiento judío: que Dios delega funciones a sus enviados sin comprometer su unicidad ni trascendencia.*

Dado que Josefo vivió y escribió en Palestina durante el mismo siglo en que surgió la literatura cristiana primitiva, su testimonio ofrece una prueba irrefutable de que el modelo representacional semítico —en el que los enviados divinos podían hablar como si fueran Dios mismo, sin serlo— seguía vigente y plenamente comprendido entre los judíos de su entorno. Este dato es de suma importancia para la interpretación de pasajes como Juan 1:1 y 1:18, donde se presenta al Logos como mediador y revelador, sin necesidad de una identificación ontológica con Dios mismo. La interpretación de Josefo confirma que el concepto del *Shaliaḥ* no solo estaba vivo en la teoría, sino que modelaba activamente la exégesis de textos clave, estableciendo un marco de referencia compartido entre judíos y los primeros seguidores de Jesús.

En el relato bíblico de Jueces 13, Manoah y su esposa reciben la visita de un ángel de Dios que les anuncia el nacimiento de Sansón. Este mensajero les da instrucciones claras sobre cómo deben criar al niño, quien será un instrumento de liberación para Israel. Sin embargo, al final del relato, Manoaj y su esposa se sienten aterrados, pues creen que han visto a Dios. En Jueces 13:22, Manoaj exclama: "¡Hemos visto a Dios!", y temen por sus vidas, pues, según la comprensión judía de la época, ver a Dios era considerado un acto que inevitablemente llevaba a la muerte, tal como se refleja en otros pasajes bíblicos (Éxodo 33:20).

Este temor es significativo, pues refleja la tensión en la teología bíblica entre la idea de una manifestación de lo divino y la necesidad de mediadores para que los humanos puedan interactuar con lo sagrado sin morir. Sin embargo, la interpretación de Josefo, en su obra Antigüedades judías 5.276-278[184], proporciona una aclaración esencial: no era Dios quien se había aparecido, sino un ángel, un mensajero de Dios. Josefo explica que este ángel actuaba "por orden de Dios" y se presentó de acuerdo con los planes de Dios, transmitiendo un mensaje claro, pero siempre en representación divina.

[184] "Un tal Manoc, que destacaba entre los danitas como pocos y que era el primero, según la opinión general, de su lugar de nacimiento, tenía una joven esposa admirada por su notable belleza, en la que sobrepasaba a todas las mujeres de su edad. Pero como a Manoc no le nacieran hijos, molesto por la falta de descendencia acudía continuamente con su mujer a los suburbios (que conforman una llanura enorme), y allí suplicaba a Dios que les diera descendencia legítima. Manoc estaba además locamente enamorado de su mujer y por lo mismo inconteniblemente celoso. Y en un momento en que se encontraba sola su mujer tuvo una aparición, concretamente *un ángel de Dios*, de aspecto estrechamente parecido al de un joven hermoso y alto, para transmitirle la excelente nueva del nacimiento, gracias a la Providencia divina, de un niño hermoso y notable por su fuerza física, a manos del cual, cuando se hiciera hombre adulto, lo pasarían mal los filisteos, Y le recomendó que no le cortara los cabellos, Y, por orden de Dios, él debería abstenerse de beber cualquier líquido que no fuera agua, sólo a la cual tendría que mostrar apego, Y el ángel, una vez que hubo pronunciado estas palabras, se alejó, *después de haberse presentado conforme a los planes de Dios*." (Antigüedades Judías Libros I-XI, edición de José Vara Donado.)

La distinción que Josefo establece entre el ángel y la manifestación directa de Dios es crucial, pues Josefo no permite que la visita del ángel sea interpretada como un encuentro con Dios mismo. Aunque Manoah y su esposa creyeron inicialmente que habían visto a Dios, Josefo hace hincapié en que el ángel *no era Dios, sino un representante autorizado*, que actuaba en armonía con la voluntad divina. Este punto es fundamental porque demuestra que, en la época de Josefo, existía una clara comprensión del papel de los enviados divinos como representantes, siguiendo una tradición semítica que distinguía entre la manifestación de lo divino y su mediación a través de sus agentes.

Este enfoque resalta un aspecto clave de la teología judía del Segundo Templo: la idea de que Dios no se manifestaba directamente en el mundo, sino a través de sus emisarios, tal como se refleja en la función semítica del *Shaliaḥ* y *malaj* (enviado y mensajero). Josefo, al interpretar este relato de manera explícita, no solo corrige la idea de una teofanía directa, sino que también ofrece una prueba histórica de que, en el siglo I en Palestina, el concepto de un enviado divino como representante de Dios estaba plenamente arraigado en la mentalidad judía.

Los Targúmenes arameos. Dentro y fuera de Palestina.

¿Qué hay de las comunidades arameas judías dentro y fuera de la tierra de Palestina? Una fuente de información producida por estas, en arameo, fueron los Targúmenes. *Los Targúmenes judíos* son traducciones al arameo de las escrituras hebreas, que se hicieron populares entre las comunidades judías que vivían tanto dentro como fuera de Palestina, especialmente en Babilonia, Siria y Egipto, donde el arameo era la lengua común. El término "Targum" proviene del verbo arameo "תרגם" (targem), que significa "traducir" o "interpretar". Estos textos fueron creados con el objetivo de hacer accesibles las escrituras hebreas a aquellos que no hablaban hebreo, ya que, a partir del periodo del exilio babilónico, el arameo comenzó a reemplazar al hebreo como la lengua vernácula del pueblo judío. Los Targúmenes no siempre ofrecen una traducción literal, sino que incluyen interpretaciones, explicaciones y, en muchos casos, adaptaciones de las escrituras hebreas para hacerlas “más comprensibles” y aplicables a las circunstancias contemporáneas de las comunidades judías.

El tema de los Targúmenes es complejo y su análisis presenta desafíos significativos para los estudiosos contemporáneos. Tras una revisión exhaustiva de la literatura académica sobre el asunto, he llegado a la conclusión de que, en el estado actual del conocimiento, resulta sumamente difícil determinar si estos textos fueron escritos a partir del siglo II de nuestra era, basándose en una tradición oral que podría haberse originado en el siglo I, o si, por el contrario, fueron redactados de manera definitiva entre los siglos III y V de nuestra era. Esta incertidumbre temporal plantea cuestiones cruciales, especialmente si se busca utilizar los Targúmenes como evidencia del fenómeno de representación semítica en el contexto del siglo I, durante la redacción del Evangelio de Juan.

Aunque algunos académicos han señalado la presencia de palabras griegas y latinas que eran utilizadas en el siglo I, lo que podría sugerir que los Targúmenes tienen raíces en esta época temprana, la realidad es que los manuscritos que poseemos hoy son de una datación

significativamente más tardía. Esta discrepancia temporal complica su uso como pruebas directas del pensamiento judío del siglo I. Si bien existen indicios lingüísticos que vinculan los Targúmenes con el contexto cultural e intelectual de los primeros siglos de nuestra era, los fragmentos que hemos conservado son producto de una tradición escrita que se consolidó mucho después de los eventos narrados en el Nuevo Testamento.

A pesar de estas dificultades, hay razones para mantener la relevancia de los Targúmenes para el estudio de la conceptualización de la representación semítica, incluso si su fecha de redacción es posterior al Evangelio de Juan. De hecho, es difícil creer que haya habido una discontinuidad conceptual significativa entre los siglos I y III en lo que respecta al fenómeno de representación. Incluso si los Targúmenes fueron escritos entre los siglos III y V, su existencia y el modo en que desarrollan el concepto de representación siguen siendo prueba de que dicha concepción se mantuvo vigente y se profundizó a lo largo del tiempo. Estos textos reflejan cómo el entendimiento del papel del representante de Dios, como el *Shaliaḥ*, evolucionó, adaptándose a las crecientes tensiones teológicas sobre la trascendencia de Dios.

En consecuencia, aunque no podemos ser dogmáticos en cuanto a la influencia directa que los Targúmenes pudieron haber tenido en la mentalidad judía del siglo I, su estudio sigue siendo útil para entender cómo este concepto de representación fue comprendido y transmitido en las generaciones posteriores. En este sentido, los Targúmenes nos ofrecen una valiosa perspectiva sobre la continuidad y profundización de la idea del *Shaliaḥ* a lo largo de los siglos, lo que puede ayudarnos a contextualizar de manera más amplia las nociones de representación que podrían haber influido en la redacción del Evangelio de Juan, incluso si este último fue escrito antes que los Targúmenes. Por lo tanto, aunque no podemos afirmar con certeza que los Targúmenes reflejan directamente las ideas del siglo I, su análisis sigue siendo relevante para explorar cómo esas ideas continuaron desarrollándose y adquiriendo mayor profundidad en siglos posteriores.

Los orígenes orales de los Targúmenes parecen remontarse, según algunos académicos, a la época posterior al exilio babilónico, alrededor del siglo V a.C., aunque algunos estudios sugieren que los primeros Targúmenes orales podrían haberse utilizado incluso antes. Uno de los Targúmenes más conocidos es el Targum Onkelos, que es una traducción al arameo del Pentateuco y se considera una de las versiones más fieles. En paralelo, otros Targúmenes también surgieron para libros proféticos y sapienciales, como el Targum de los Profetas y el Targum de los Salmos. Estos textos no solo ayudaban a la comprensión de las escrituras, sino que también actuaban como una forma de preservar la identidad judía en un mundo helenizado y, más tarde, en un contexto romano. En muchos casos, los Targúmenes reflejan interpretaciones que influirían en la exégesis judía posterior y en la tradición talmúdica, mostrando cómo las escrituras se entendían en un contexto vivencial y culturalmente relevante para la comunidad.

En los estudios académicos contemporáneos, ha sido común interpretar el uso de la “Memrá” (La Palabra) en los Targúmenes como una estrategia eufemística para evitar mencionar directamente a Dios. Según esta perspectiva, cuando los Targúmenes sustituyen el nombre divino (YHWH) con expresiones como “la Palabra del Señor”, no estarían introduciendo una entidad distinta a Dios, sino simplemente protegiendo la santidad del Nombre mediante una perífrasis

reverencial. Esta interpretación ha llevado a muchos a concluir que la Memrá no es un agente distinto, sino una forma velada de referirse al mismo Dios actuando en el mundo.

Sin embargo, esta lectura no toma en cuenta una realidad fundamental del pensamiento semita del período del Segundo Templo: la omnipresencia del principio representacional. A lo largo de la literatura judía de este periodo —tanto en la Biblia hebrea como en las obras de Josefo, Filón, los escritos apocalípticos y los escritos de Filón de Alejandría— se constata que la figura del enviado o mensajero (*mal'aj o Shaliaḥ*) es utilizada como forma legítima de manifestación divina, sin implicar identidad ontológica. Es difícil creer que hay una discontinuidad conceptual entre el siglo I E.C. y los siglos posteriores en los cuales se cree que los targúmenes fueron puestos por escrito. En este marco, la Memrá no representa un eufemismo, sino un mediador autorizado por Dios, investido con Su autoridad y nombre, pero claramente distinguido de Él. Así, cuando los Targúmenes afirman que la Memrá creó el mundo (p. ej. Tg. Neofiti Génesis 1:27), que caminó con Abraham o que habló desde el monte Sinaí, lo hacen dentro de un paradigma teológico donde *el mensajero actúa en lugar de Dios*, no como Dios.

Esta concepción es mucho más coherente con el conjunto de fuentes del judaísmo del Segundo Templo, y permite una lectura armónica de los textos targúmicos sin forzarlos hacia categorías posteriores.[185] Además, ofrece una explicación robusta para los frecuentes paralelismos entre la Memrá y el Ángel del Señor, quien en muchos relatos bíblicos habla y actúa como si fuera Dios, pero es identificado por los narradores —y por autores como Josefo— como un mensajero subordinado. En este sentido, entender la Memrá como una figura intermediaria de rango elevado, pero no idéntica a Dios, responde mejor al tejido conceptual semítico y a las prácticas exegéticas del judaísmo del periodo, que conservaban celosamente la trascendencia e inefabilidad del Dios único, mientras afirmaban su presencia y acción por medio de agentes representativos.

Una muestra de lo anterior se encuentra en el Targum de Génesis 19:24, según la traducción que lee: "Y *el Verbo de Yahweh* hizo descender sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego *de delante de Yahweh de los cielos*"[186]. En este pasaje se aprecia con notable claridad la distinción entre dos entidades.[187] La estructura lingüística, que menciona al "Verbo (Palabra) de Yahweh" como *el agente que ejecuta el juicio*, y luego a "Yahweh" *como el remitente desde los cielos*, no puede entenderse simplemente como un eufemismo para evitar nombrar directamente a Dios. Más bien, esta duplicación de sujetos —ambos designados con formas derivadas del Tetragrámaton— es un recurso que evidencia una representación semítica plena: La Palabra (Memrá) actúa con autoridad y poder divinos, pero se mantiene diferenciado del Dios trascendente que permanece en los cielos. Esto confirma que los targumistas veían en la Memrá no tanto como una forma

[185] En siglos posteriores el judaísmo optó por una lectura diferente de la lectura representacional. Las razones para ello fueron principalmente el afán de impedir cualquier conexión con el cristianismo y su presentación de dos poderes en el cielo.

[186] Neophiti 1. Targum Palestinense, Ms. de la Biblioteca Vaticana, Tomo I, Alejandro Díez Macho.

[187] Ha de tomarse en cuenta que la interpretación targúmica de este pasaje es una reinterpretación de la estructura hebrea que hemos considerado en la sección anterior, no la lectura original. No obstante, es interesante que los judíos de los siglos I y II E.C. interpretan el pasaje en referencia a Dios mismo y su representante, tal como lo hizo el propio Justino Mártir. Esta interpretación muestra que la lectura representativa era común entre los judíos incluso en el periodo posterior a la destrucción del Templo en el 70 E.C.

reverencial de referirse *a Dios*, *sino una figura subordinada que opera como su Shaliaḥ*, su emisario o mensajero divino, preservando así la teología de la trascendencia de YHWH mientras se explicaban sus acciones en el mundo.

En el Targum de Éxodo 3, se presenta el siguiente pasaje[188]: "1- Y Moisés apacentaba el ganado de su suegro Jetró, el sacerdote de Madián, y condujo el ganado detrás del desierto, y llegó al monte Horeb, el monte de Dios." "*Y se le apareció el ángel de Yahweh[189] en una llama de fuego en medio de una zarza.* Y vio, y he aquí, que la zarza ardía en fuego, pero la zarza no se quemaba. Y dijo Moisés: Me desviaré y veré esta gran visión: ¿por qué no se quema la zarza? Y fue patente ante Yahweh que Moisés se había desviado para ver, *y le llamó el Verbo de Yahweh[190] desde el medio de la zarza* y le dijo: Moisés, Moisés. Y él respondió: Heme aquí. Y dijo: No te acerques aquí; quita tus zapatos de tus pies, porque el lugar sobre el que estás es lugar santo. *Y dijo*: *Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*; y Moisés cubrió su rostro porque temía mirar la gloria de la Shejiná de Yahweh."

El pasaje en el Targum de Éxodo 3, que presenta una versión más explicativa y detallada del texto hebreo, destaca dos figuras claves en la narrativa: el ángel de Yahweh y el Verbo de Yahweh (Memrá, Palabra). En primer lugar, es importante notar que la escena comienza con la aparición del ángel de Yahweh *en una zarza ardiente*, lo cual es un tema común en la narrativa bíblica. Sin embargo, en el Targum, este ángel está identificado inmediatamente con la Memrá*, ya que es el Verbo de Yahweh quien le habla a Moisés desde el fuego.* Esto implica que el ángel no es simplemente un intermediario en el sentido de un mensajero pasivo, ***sino que él mismo es el Verbo, la Memrá, actuando con la autoridad y el poder de Yahweh.***

El pasaje de Éxodo 3:4 en el Targum establece que, cuando Moisés se acerca para ver la zarza, la *Memrá de Yahw*eh le habla *desde el medio de la zarza*, diciendo: "Moisés, Moisés." Esto refuerza la idea de que el ser que aparece en la zarza no es meramente un mensajero, sino que habla en nombre de Yahweh, representando su autoridad directa. La frase "la *Memrá* de Yahweh" implica una mediación activa, como un agente con pleno poder y autoridad para hablar como si fuera Dios mismo. La aparición de esta *Memrá* dentro de la zarza es una manifestación visible de la presencia de Yahweh, pero mediada *a través de la figura del ángel de Yahweh, quien a su vez está identificado con la Memrá.*

Finalmente, al decir "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Éxodo 3:6), el Verbo de Yahweh (Memrá) se identifica como el mismo Dios que había hecho pacto con los patriarcas, lo cual también sugiere una conexión directa y una identidad compartida entre el ángel de Yahweh y la Memrá. La revelación de que Moisés está en la presencia de lo que se describe como la Shejiná de Yahweh (la gloria de Dios) muestra que, aunque la manifestación es mediada por el ángel, la autoridad y la santidad que transmite esta figura no se reduce a una simple representación. La Memrá no es un mero eufemismo para Yahweh, *sino que*

---

[188] Neophiti 1. Targum Palestinense, Ms. de la Biblioteca Vaticana, Tomo I, Alejandro Díez Macho.

[189] מַלְאָכָא דיהוי La expresión aramea usa una triple Yod para el Tetragrámaton, el Nombre divino.

[190] No siempre ese paralelismo entre el ángel de YHWH y el Verbo de YHWH es tan claro. Hay pasajes donde el ángel de YHWH es mencionado sin que se haga una identificación de éste con el Verbo, o Palabra, de YHWH.

actúa como su representante pleno, mediador y agente activo, lo que encaja con la concepción semítica de los maláj (mensajeros divinos), quienes son enviados para llevar a cabo la voluntad de Dios, pero con una relación de representación única con el ser de Dios. Esto reafirma la interpretación de que el ángel y la Memrá son el mismo ser, no dos entidades separadas.

Uno de los fenómenos más interesantes del Targum Neofiti es el uso repetido de la expresión aramea "בְּמֵימְרֵי" (*bememrē*), que puede traducirse como "por medio de la palabra de" o "mediante el dicho de". Esta fórmula aparece en numerosos pasajes donde el texto hebreo simplemente menciona una acción directa de Dios, pero el Targum introduce una mediación a través de la *Memrá* (palabra). Este uso de *bememrē* en contextos clave refuerza la idea de que la *Memrá* no es solo un eufemismo reverente, sino un vehículo teológico que expresa la agencia representativa de Dios en el mundo. En Génesis 9:12, donde Dios establece el pacto del arco iris, el Targum dice: "Y el Señor dijo: Este es el signo del pacto que establezco por medio de mi palabra". Aquí, la *Memrá* no solo está presente en la creación, sino también en la administración del pacto, un papel esencialmente jurídico y relacional. Esto evidencia una concepción teológica en la que Dios actúa a través de su palabra como un representante operativo, dotado de autoridad y eficacia. Esta visión encaja plenamente dentro del marco semítico del Shaliaḥ, en el que el enviado actúa "como si fuera" el mismo que lo envía, sin ser idéntico a él, reflejando así una instrumentalidad subordinada pero funcionalmente representativa.

En Éxodo 12:12 hallamos un ejemplo especialmente revelador del uso de "בְּמֵימְרֵי" (*bememrē*) en el Targum Neofiti se encuentra, donde en el texto hebreo Dios declara: “Pasaré por la tierra de Egipto esta noche y heriré a todo primogénito”. El Targum Neofiti reformula esta afirmación diciendo: "Yo pasaré por medio de mi Memrá sobre la tierra de Egipto esta noche" (ʾeʿebr bememrī ʿal arʿāʾ dēmēṣrayin belelyāʾhādēn). Esta reformulación es significativa, pues muestra que incluso en actos tan solemnes y personales como el juicio directo de Dios sobre Egipto, el autor del Targum opta por introducir a la *Memrá* como el agente operativo. No es Dios mismo, directamente, quien ejecuta la acción, sino que lo hace "por medio de su Palabra", lo cual subraya la función representativa y ejecutiva de esta entidad. La acción divina no se diluye, pero sí se canaliza a través de un medio autorizado, siguiendo el modelo del Shaliaḥ, el representante que actúa con plena autoridad delegada.

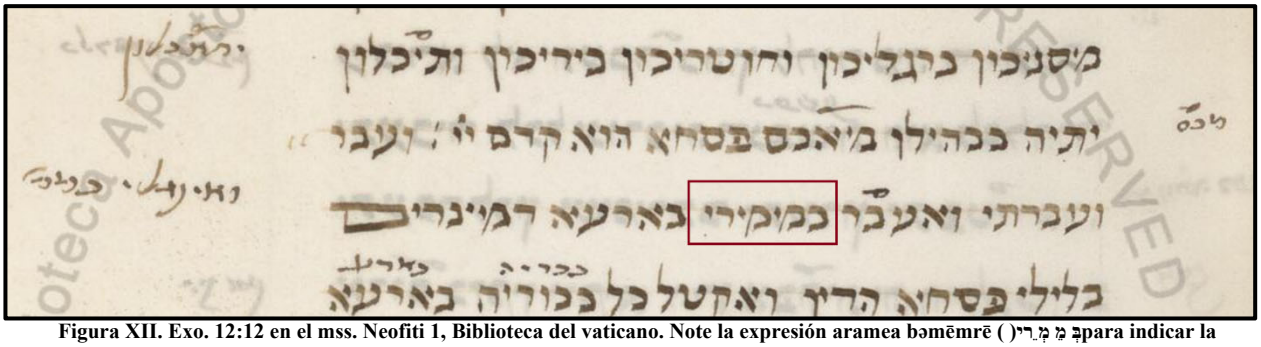


Figura XII. Exo. 12:12 en el mss. Neofiti 1, Biblioteca del vaticano. Note la expresión aramea bəmēmrē (בְּמֵימְרֵי) para indicar la instrumentalidad de la acción divina mediante su Palabra (Memra).

Esta tendencia a insertar la Memrá como instrumento divino en eventos trascendentales revela una clara teología de la mediación, profundamente coherente con el pensamiento semítico sobre

la representación. Así como el *Shaliaḥ* no actúa por cuenta propia sino como una extensión del que lo envía, la Memrá del Targum Neofiti actúa con poder, pero siempre bajo la autoridad de Dios. La instrumentalidad no implica igualdad esencial, sino subordinación funcional, una distinción que permite mantener la unicidad divina al tiempo que se reconoce la necesidad de una mediación operativa en el mundo. Estos elementos muestran cómo, incluso en versiones arameas más tardías, el pensamiento judío conservaba y refinaba el concepto de agencia representativa, clave para entender expresiones joánica como "En el principio la Palabra era", a la luz de la tradición semítica del representante.

A la luz de todo lo considerado hasta este punto, cabe formular una pregunta clave: ¿Qué conclusión extraería un lector del siglo I, inmerso en la cosmovisión hebrea—ya sea en su vertiente palestinense o helenística—al encontrarse con la afirmación inicial de Juan 1:1a? ¿Interpretaría acaso que esta declaración establece una igualdad ontológica entre el Logos y el Dios junto al cual se halla? Tanto si el pasaje fuese leído por un judío influenciado por el helenismo como por uno arraigado en la teología palestinense del siglo I, la frase "En el principio era la Palabra" evocaría de inmediato una noción coherente con la perspectiva que hemos delineado a lo largo de este estudio. A saber, que el Logos es concebido como un agente representativo del Dios supremo, no como su igual. Esta lectura se ve aún más validada cuando se considera el testimonio del versículo 18 de ese mismo capítulo, donde la trascendencia de Dios se reafirma de manera categórica en la expresión: "a Dios nadie le ha visto jamás…". Es en ese marco que Juan introduce al medio a través del cual este Dios inaccesible puede ser dado a conocer: su mensajero por excelencia, el Logos. Esta línea interpretativa no solo armoniza con el trasfondo judío del texto, sino que se ve además fortalecida por la cláusula que sigue en el versículo 1, la cual será objeto de nuestro próximo análisis.

"καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν" (Y *la Palabra estaba con Dios*)

Avanzando en nuestro análisis, llegamos a la segunda cláusula de Juan 1:1: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, "y la Palabra estaba con Dios." Esta afirmación, cuidadosamente construida, no puede desligarse de su trasfondo lingüístico y teológico hebreo. El uso de πρὸς con acusativo en griego koiné, especialmente en contextos teológicos o filosóficos, no se limita a indicar mera proximidad *espacial*, sino que frecuentemente comunica una relación de orientación activa, *de comunión dinámica o de misión dirigida hacia una fuente*. Este matiz resulta aún más elocuente cuando se considera desde la cosmovisión judía del primer siglo, en la cual el lenguaje relacional denota frecuentemente funciones representativas y jerárquicas, especialmente cuando se trata de seres celestiales subordinados a la voluntad divina. En este contexto, el verbo *ἦν* (era), conjugado en imperfecto, *y acompañado de un dativo de tiempo*[191], no hace sino acentuar la preexistencia del Logos, que ya se hallaba en relación con Dios en ese "principio" que abre el texto. Pero la clave interpretativa se halla en el uso del sintagma πρὸς τὸν θεόν, que, lejos de implicar igualdad ontológica, indica más bien una relación de intimidad, coherente con la antigua concepción

[191] Para un análisis de la afirmación de que el uso del verbo *Eimi,* en imperfecto, indica una existencia *eterna* del Logos, véase el apéndice III: *En el principio la Palabra era… a la luz del dativo de tiempo*.

semítica del Shaliaḥ, el emisario que actúa con plena autoridad delegada, sin convertirse por ello en el mismo que lo envía.

Este marco conceptual permite comprender la relación del Logos con Dios no como la de dos entidades coiguales en esencia, sino como la de un enviado, subordinado en rango, pero plenamente investido de autoridad para manifestar la voluntad divina. Tal perspectiva, como se ha documentado en diversos textos del judaísmo del Segundo Templo, incluyendo los Manuscritos del Mar Muerto y la literatura sapiencial judía, sostiene una ontología jerárquica donde la representación no implica igualdad. En definitiva, la cláusula "y el Logos estaba con Dios" debe ser entendida como una declaración de proximidad relacional en términos funcionales y no de igualdad ontológica, en continuidad con la lógica representacional del pensamiento judío del período. De este modo, el evangelista no introduce una alteración radical del monoteísmo hebreo, sino que lo enriquece dentro de sus propios marcos, reafirmando la unicidad de Dios y la misión del Logos como su máximo representante.

Para un lector del siglo I familiarizado con el pensamiento de Filón de Alejandría, la afirmación joánica "καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν" habría sido comprendida en términos de una relación de cercanía funcional, no de igualdad ontológica. En Quis Rerum Divinarum Heres Sit 205, Filón ofrece una descripción reveladora del Logos como el ser con acceso inmediato al Dios supremo y, por tanto, *plenamente capacitado para representarlo*: «Al arcángel y Logos más antiguo, el Padre que engendró todas las cosas le concedió un don excepcional: *estar como mediador* para separar lo creado de su Creador. Él mismo es, por una parte, intercesor del mortal que siempre tiende hacia lo inmortal, y, por otra parte, *embajador del Soberano* hacia lo que le está sujeto». Esta figura mediadora se sitúa "junto a Dios" *no en un plano de igualdad, sino como agente designado*, cuya proximidad es esencial para su función representativa. Juan intenta expresar la misma idea con la cláusula b del primer verso de su Evangelio.

Desde esta óptica filoniana, "estar con Dios" —πρὸς τὸν θεόν— no implica compartir igualdad con Dios, sino poseer una proximidad representativa. El Logos tiene acceso al conocimiento profundo de Dios y a su presencia trascendente, y es precisamente esa cualificación lo que lo convierte en el instrumento idóneo para hacer visible al Dios invisible. Esta interpretación permite comprender la frase de Juan 1:1b como una afirmación del rol del Logos como agente revelador y embajador divino, no como un ser coigual, sino como el ejecutor supremo de la voluntad del Altísimo ante su creación.

Para un lector del siglo I, inmerso en la cultura hebrea palestinense, la frase "καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν" en Juan 1:1 no habría implicado una igualdad ontológica entre el Logos y Dios. Al contrario, tal expresión habría sido comprensible en términos de una figura representativa, a la cual se le atribuía un acceso directo a la presencia divina. Este tipo de mediación espiritual no era en absoluto algo novedoso ni ajeno a la tradición hebrea. Como ya hemos visto, en los manuscritos del Mar Muerto se encuentran referencias al "Ángel de la Presencia"[193], un ser celestial que actúa como intermediario entre Dios y los seres humanos, llevando consigo la autoridad divina y accediendo a la esfera más íntima de la divinidad, su presencia misma. En textos como el 1 Enoc y así como en fragmentos del Qumrán, se describe al Ángel de la Presencia como aquel que tiene

[193] Algunos de los documentos hablan de más de un "ángel de la presencia."

libre acceso a la presencia de Dios, llevando a cabo su voluntad y sirviendo como su emisario.

La relación que estos textos presentan entre Dios y su agente espiritual refleja una concepción bien establecida en la teología judía de la época, que no percibía la mediación de tales seres espirituales como una amenaza a la unicidad de Dios, sino como una forma de manifestar su voluntad en el mundo. Así, leer que "la Palabra" estaba "con Dios" en Juan 1:1b no habría sido interpretado por un lector hebreo como una indicación de una igualdad sustancial entre el Logos y Dios. Más bien, esta relación habría sido entendida en el marco de una mediación representativa, al estilo del Ángel de la Presencia, o del ángel de Jehová, quien actúa con el conocimiento y la autoridad de Dios, pero mantiene una distinción clara de su naturaleza divina. La idea de que el Logos "estaba con Dios" habría sido, para un judío del primer siglo familiarizado con las Escrituras y los textos del Qumrán, una afirmación de que este ser espiritual tiene acceso a la presencia divina y, por lo tanto, es el más apto para revelar a Dios a los seres humanos, sin que esto implique una identidad ontológica compartida con el Creador.

Así, en el contexto de la tradición hebrea, tanto palestinense como helenista, la lectura de Juan 1:1b no habría llevado a una interpretación trinitaria o de coigualdad, sino a una comprensión más antigua y arraigada de la mediación divina, donde el Logos es visto como el ser que está en la presencia de Dios y como el portavoz divino ante la humanidad. Esta visión del Logos como intermediario subraya el papel crucial de este en la revelación y acción divina, sin necesidad de que se le asocie con una idea de igualdad esencial con Dios, como más tarde ocurriría en la doctrina trinitaria desarrollada posteriormente. Pero incluso esa visión del Logos junto a Dios tiene un antecedente teológico y literario más antiguo: La Sabiduría.

La Sabiduría junto a Dios en la literatura del periodo del segundo templo

En la literatura judía del período del Segundo Templo, la figura de la Sabiduría ocupó un lugar central como personificación poética, y agente operativo de Dios en la creación[194] y en la historia. Lejos de ser una mera cualidad abstracta, la Sabiduría (*ḥokmāh* en hebreo; *Sophía* en griego) aparece en numerosos textos como *una entidad que existe junto a Dios, participa activamente en sus obras, y en algunos pasajes incluso habla en primera persona.* Esta evolución conceptual será decisiva para comprender cómo, en contextos posteriores como el de Filón de Alejandría o el evangelio de Juan, se desarrolló la noción de un Logos preexistente y subordinado.

Uno de los textos más influyentes es Proverbios 8:22-31, donde la Sabiduría declara: "Jehovah me creó al principio de su camino, antes de sus obras más antiguas". Se presenta como generada "desde la eternidad", "antes que la tierra", y se afirma que estaba junto a Dios como "un artífice" mientras Él ordenaba el universo. En este retrato poético, la Sabiduría no es un igual a Dios, sino una figura subordinada, anterior a la creación física, creada por Dios, que desempeña un rol mediador. En palabras de Proverbios 8:30-31, "me regocijaba cada día, deleitándome delante de él en todo tiempo". El carácter relacional y representativo de esta figura es evidente: la Sabiduría no crea por sí misma, sino que acompaña, observa y se alegra en el acto creador de Dios.

[194] Véase, por ejemplo, el capítulo 24 de la Sabiduría de Ben Sirach, donde la Sabiduría es presentada como la primera creación de Dios.

Esta perspectiva se ve ampliada y reforzada en la literatura judía helenística. En Eclesiástico (*Siracida*), escrito alrededor del año 180 a.E.C., la Sabiduría proclama: "Salí de la boca del Altísimo, y cubrí como niebla la tierra" (Sir 24:3). El texto añade que la Sabiduría echó raíces "en medio de un pueblo glorioso", identificándose con la Torá dada a Israel. Aquí se introduce un matiz clave: la Sabiduría no solo es preexistente, sino que también se manifiesta de forma particular y concreta en la historia del pueblo escogido. Su universalidad no la desvincula de su misión representativa y reveladora dentro de un marco teocrático.

Por su parte, el Libro de la Sabiduría —compuesto en Alejandría en el siglo I a.E.C.— eleva aún más el lenguaje teológico al describir a la Sabiduría como "un hálito del poder de Dios y una emanación pura de la gloria del Omnipotente" (Sab. 7:25). Se afirma que "es un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, y una imagen de su bondad" (v. 26). Esta presentación, si bien altamente estilizada, no llega a identificarla con Dios mismo. Más bien, la Sabiduría actúa como su imagen, su irradiación, su vehículo comunicador. En este sentido, la Sabiduría representa un principio subordinado, pero íntimamente asociado a Dios, por medio del cual se ordena el universo y se guía a los justos.

Este concepto de Sabiduría como entidad personal preexistente, subordinada y mediadora fue decisivo en el desarrollo posterior del pensamiento judío helenístico. Filón de Alejandría retomará estas ideas al hablar del Logos como el "hijo primogénito de Dios", el "principio de la creación", sin ser nunca presentado como igual al Dios trascendente. El evangelio de Juan, en una clave literaria y teológica judía, construirá su retrato del Logos de un modo completamente entendible a la luz de este trasfondo sapiencial: una figura que está "junto a Dios" desde el principio, que participa en la creación, y que ha venido al mundo para revelar al Dios invisible.

En suma, la tradición de la Sabiduría en el período del Segundo Templo ofrece un modelo conceptual profundamente coherente con una visión subordinacionista del Logos. La Sabiduría no es Dios mismo, sino su primera creación[197], su portavoz, su mediadora. Su presencia junto a Dios desde el principio no implica coigualdad, sino participación delegada en su obra. Esta distinción teológica será clave para comprender las afirmaciones joánicas sin imponerles una lectura trinitaria ajena a su trasfondo judío. Para los lectores del Evangelio de Juan, la expresión "y la Palabra estaba junto Dios" estaría anclada a una conceptualización fácil de reconocer tanto en la figura de la Sabiduría como del Logos. La prueba está en el hecho de que los Padres de la Iglesia, antes del concilio de Nicea, por lo general usan la figura de la Sabiduría como prueba de la preexistencia del Hijo de Dios, atribuyéndole a esta cita, no solo del libro de Proverbios 8, sino también de libros paralelos al Antiguo Testamento. Incluso el apóstol Pablo parece hacerse eco de esa visión al expresar "… Cristo *es* el poder de Dios *y la sabiduría de Dios*. (1 Cor. 1:24 Reina Valera Actualizada, 1989).

[197] Tanto en el libro de Proverbios, atribuido a Salomón, como la Sabiduría de Sirach declaran sin ambigüedades que la Sabiduría fue la primera creación de Dios. "8 Entonces el creador del universo me ordenó, *el que me creó* estableció mi residencia: Reside en Jacob, sea Israel tu heredad. 9 Desde el principio, antes de los siglos *me creó*, y no cesaré jamás. (Sir. 24:8-9 Biblia de Nuestro Pueblo). Como ya hemos examinado anteriormente, esta idea es usada por Justino Mártir para indicar que el Logos "llegó a ser" (*ginomai*) antes de todas las cosas.

Todos los elementos literarios que hemos examinado hasta aquí corresponden con la declaración realizada por el teólogo alemán Ernst Haenchen en su obra *A Commentary on the Gospel of John*, tomo I, pág. 109: "Al igual que en Génesis 1:1 de la LXX, el versículo 1 comienza con en arjê (en el principio). Esto no es una mera coincidencia; la concordancia es intencional. Sin embargo, las diferencias son mucho mayores que esta congruencia apenas accidental: Génesis 1:1 narra un acontecimiento: Dios crea. Juan 1:1, en cambio, habla de algo que ya existía en un tiempo primigenio; de manera asombrosa, no se trata de "Dios". El himno, por tanto, no comienza con Dios y su creación, sino con la existencia del Logos en el principio. El Logos —no tenemos en alemán ni en inglés una palabra que abarque el mismo campo semántico que el término griego— es elevado así a tales alturas que casi resulta ofensivo. *La expresión solo se vuelve tolerable gracias a la continuación: "y el Logos estaba en la presencia de Dios", es decir, en íntima y personal unión con Dios."*

Haenchen reconoce que la expresión "y el Logos estaba *con Dios*" establece una diferenciación esencial entre el Logos y Dios mismo que contribuye a la comprensión del pasaje. De hecho, como veremos de inmediato, esa diferenciación puede ser apreciada en la tercera cláusula de Juan 1:1, donde el autor del evangelio usa un lenguaje *cuidadoso* para evitar confusión en la mente del lector.

"Y la Palabra era Theos." (Juan 1:1c).

La tercera cláusula de Juan 1:1 ha sido objeto de intensos debates a lo largo de los siglos. Desde un punto de vista estrictamente gramatical, la frase puede traducirse de tres maneras distintas: (1) "la Palabra era Dios", (2) "la Palabra era divina", y (3) "la Palabra era un dios". Cada una de estas opciones puede sostenerse con argumentos sólidos si se limita el análisis al plano gramatical. Sin embargo, al considerar el contexto literario y teológico del prólogo joánico, la primera traducción ha de descartarse… a menos que se parta de la premisa de que el Logos es la misma persona con quien él está: Dios mismo.

La dificultad que plantea la traducción "y la Palabra era Dios" se pone de manifiesto con claridad en la nota crítica de The New English Translation (NET) sobre Juan 1:1. Esta obra fue dirigida en su sección del Nuevo Testamento por el reconocido gramático Daniel B. Wallace. La nota explica: "A menudo se invoca la regla de Colwell para respaldar la traducción de Theós como definido ("Dios") en lugar de indefinido ("un dios") en este pasaje. Sin embargo, la regla de Colwell únicamente permite —pero no exige— que un nominativo predicativo colocado antes de un verbo copulativo se traduzca como definido en vez de indefinido. Además, la regla de Colwell no abordó una tercera posibilidad: que el sustantivo predicativo anartro colocado antes del verbo pueda tener un matiz más cualitativo. Un significado definido del término se refleja en la traducción tradicional: 'el Verbo era Dios'".

Debe observarse que el equipo de traducción de la NET, bajo la dirección de Wallace, reconoce que traducir καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος como "y la Palabra era Dios" implica otorgar un sentido definido al sustantivo Theós. Esto resulta teológicamente problemático, como lo expone el propio Wallace en su gramática: "Además, afirmar que θεός en Juan 1:1c es definido equivale a decir que, si hubiese seguido al verbo, habría llevado el artículo. Así, se trataría de una proposición convertible

con λόγος (es decir, ‘el Verbo’ = ‘Dios’ y ‘Dios’ = ‘el Verbo’). El problema de este argumento es que el θεός en 1:1b se refiere al Padre. Por lo tanto, decir que el θεός en 1:1c es la misma persona equivale a decir que ‘el Verbo era el Padre’. Esto, como señalaron los gramáticos y exégetas antiguos, constituye un sabelianismo o modalismo en estado embrionario”. Más adelante, en la página 158, Wallace concluye: “Nuestro argumento es que la regla de Colwell ha sido malinterpretada y abusivamente aplicada por diversos eruditos. Al aplicarla a Juan 1:1, no han hecho más que saltar de la sartén del arrianismo para caer en el fuego del sabelianismo”.

La pregunta clave que emerge de este planteamiento es: ¿por qué considera Wallace que la traducción “y la Palabra era Dios” expresa un concepto teológico sabeliano? Para responder adecuadamente, es necesario atender al contexto inmediato de la declaración. El texto dice: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios (πρὸς τὸν θεόν), y el Verbo era Dios (θεὸς).” (Juan 1:1, RVA). La diferencia entre el Logos y la persona con la que él estaba se manifiesta de manera sutil pero significativa mediante el uso del artículo definido: τὸν θεόν para el Padre, frente a θεὸς sin artículo para el Logos. Esta distinción, aunque mínima en apariencia, ha sido reconocida como teológicamente decisiva por intérpretes de diversas corrientes. En griego, la presencia del artículo definido suele señalar una referencia determinada o identidad específica, mientras que su omisión puede denotar cualidad o pertenencia a una clase. La diferencia gramatical entre ὁ θεός y θεὸς puede, por tanto, reflejar una distinción ontológica entre el Padre y el Logos.

Esta sensibilidad gramatical no es moderna. Ya en la antigüedad, Orígenes de Alejandría observaba con atención el uso riguroso de los artículos por parte del evangelista. En su Comentario al Evangelio de Juan, escribió: “Es con gran atención y no como un hombre que ignora la precisión rigurosa de la lengua griega, como Juan utiliza los artículos en ciertos casos y los omite en otros.” (Tomo I, Ciudad Nueva, pág. 188). El testimonio de Orígenes es relevante, pues escribe en una época en que el griego koiné aún era una lengua viva, lo que lo convierte en un testigo privilegiado de las sutilezas lingüísticas del texto.

Volviendo al análisis teológico, si se afirma que *Theós* aplicado al Logos es definido, se incurre en una identificación plena de sujeto y predicado: “el Logos era ***el*** Dios”, lo cual, a la luz de la cláusula anterior (“el Logos estaba con ***el*** Dios”), sugiere que el Logos es el mismo que aquel con quien él estaba. Esta proposición, sin matización alguna, se traduce teológicamente en una forma de sabelianismo. Para ilustrar este punto con un ejemplo lógico, puede representarse del siguiente modo: supongamos que ὁ θεός ≠ ὁ λόγος, es decir, el Dios (el Padre) no es el mismo que el Logos. Luego, si afirmamos que ὁ θεός = Padre y θεός = Hijo, ambas expresiones pueden simbolizarse con variables A y B respectivamente. Así, A = ὁ θεός y B = θεός. Si A ≠ B, entonces el Padre y el Hijo no son la misma persona. No obstante, si ambas expresiones se traducen en español de manera idéntica como “Dios”, el resultado semántico es que A = B. Es decir, el Padre = el Hijo, y por tanto desaparece la distinción que el griego establece entre ellos.

Análisis lógico de la distinción entre *ὁ θεός* y *θεός* en Juan 1:1c

Una forma clara de ilustrar la tensión contextual que surge al traducir la tercera cláusula de Juan 1:1 como "y la Palabra era Dios" consiste en aplicar la lógica simbólica elemental. Esta estrategia permite exponer, de manera visual y concisa, las consecuencias teológicas de ignorar la distinción gramatical establecida por el uso (o la omisión) del artículo definido. En el texto griego, Juan escribe: *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* ("y la Palabra estaba con Dios"), seguido por *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* ("y la Palabra era Dios"). En la primera cláusula, el sustantivo *θεός* lleva el artículo definido (*ὁ θεός*), mientras que en la segunda aparece sin artículo (*θεός*). Esta diferencia es fundamental. Podemos representarla simbólicamente del siguiente modo:

- A = *ὁ θεός* (el Dios, el Padre)
- B = *θεός* (sin artículo, el Logos)
- A ≠ B (el Logos no es la misma persona que el Padre)

Ahora bien, si ambas expresiones se traducen al español como "Dios", el resultado semántico es:

- A = Dios
- B = Dios
  ⇒ A = B (el Padre = el Logos)

Este colapso entre A y B borra la distinción personal que el evangelista establece explícitamente en *πρὸς τὸν θεόν*. Así, la traducción "y la Palabra era Dios", al igualar las referencias A y B, conduce inevitablemente a una proposición teológica Modalista, en la cual el Logos no solo comparte la naturaleza divina, sino que es la misma persona con la que él estaba "en el principio". Esta identificación de sujeto y predicado constituye lo que Wallace denomina una "proposición convertible", es decir, una relación bidireccional ($X = Y$ y $Y = X$), que implicaría que el Logos es el Padre y viceversa. El problema se agrava al considerar que la segunda cláusula afirma que el Logos *estaba con ὁ θεός*. Una traducción que luego lo identifique como *el mismo ὁ θεός* contradice esta afirmación previa de coexistencia y genera una inconsistencia conceptual interna. Por tanto, el uso de la lógica simbólica refuerza el argumento de que *θεός* en Juan 1:1c no puede entenderse como definido ni como convertible con *ὁ θεός*. De aquí se desprende la necesidad de explorar matices cualitativos o de clase para preservar tanto la gramática como la teología del texto. Interesantemente los traductores de la Traducción del Nuevo Mundo llamaron la atención a este hecho ya en 1950.

La versión Reina-Valera traduce tanto ὁ θεός como θεός simplemente como "Dios". Esto produce una equivalencia terminológica entre dos expresiones que el evangelista ha diferenciado con intención. Al traducir ambas como "Dios", el lector hispanohablante pierde la distinción gramatical original, y se ve inducido a una comprensión que sugiere que el Logos es el mismo que el Dios con quien él estaba. Este colapso semántico de las dos referencias constituye, precisamente, el punto que Wallace y el comité de la NET desean evitar. Por ello, concluyen que la traducción tradicional "y la Palabra era Dios" no resulta apropiada ni desde el punto de vista gramatical ni desde el punto de vista teológico, al menos si se desea preservar la distinción personal entre el Padre y el Hijo que el texto explícitamente establece.

Por lo tanto, el contexto solo deja en pie dos opciones válidas, de las tres que la gramática permite: a) "la palabra era Divina" o b) "la Palabra era un dios". Nos concentraremos ahora en la segunda, "la Palabra era un dios", pues la primera es aceptada por todas las corrientes teológicas, aunque para cada una de ellas la carga semántica es totalmente diferente. Como a la opción, "la Palabra era Dios", la inclusión de un artículo indefinido delante de Dios es considerada imposible

desde el punto de vista contextual. Para ello se levanta la acusación de que ésta forma de traducir introduce el politeísmo en la concepción bíblica acerca de Dios.

En consecuencia, el contexto inmediato del prólogo joánico permite descartar una de las tres traducciones gramaticalmente posibles de Juan 1:1c. Solo dos opciones permanecen viables desde el punto de vista contextual: (a) "la Palabra era divina" y (b) "la Palabra era un dios". En lo que sigue, centraremos nuestra atención en la segunda alternativa: "la Palabra era un dios". La primera, aunque gramaticalmente admisible y teológicamente más neutral, es aceptada por diversas corrientes doctrinales que, sin embargo, le atribuyen cargas semánticas muy disímiles. Por su parte, la traducción "la Palabra era Dios", como ya se ha expuesto, ha de ser rechazada por contradecir el marco literario inmediato, ya que sugiere una identidad personal entre el Logos y aquel con quien él estaba. No obstante, la opción "la Palabra era un dios" suele ser objeto de fuerte resistencia en los círculos trinitarios debido a la acusación de que esta forma de traducir introduciría un elemento politeísta en la concepción monoteísta bíblica. Esta objeción merece un examen detenido, tanto desde el plano lingüístico como desde el teológico y cultural del pensamiento semítico.

"la Palabra era un dios", ¿una traducción politeísta?

El eminente crítico textual Bruce Metzger planteó una objeción teológica significativa respecto a la traducción de Juan 1:1 realizada por la Traducción del Nuevo Mundo de las Escrituras Griegas Cristianas (1950). Metzger señala: "Mucho más perniciosa en este mismo versículo es la traducción, '… y la Palabra era un dios', acompañada de la nota al pie: 'Un dios. En contraste con El Dios'. Debe afirmarse con total franqueza que, si los Testigos de Jehová toman esta traducción en serio, son politeístas." (The Jehovah's Witnesses and Jesus Christ: A Biblical and Theological Appraisal, p. 75). Desde entonces, este argumento ha sido utilizado con frecuencia por intérpretes trinitarios como defensa frente a las interpretaciones que sustentan una traducción indefinida en Juan 1:1.

La afirmación de Metzger solo puede ser aceptada si se pasa por alto todo el volumen de información que hemos considerado hasta aquí. Toda la evidencia presentada indica justamente lo que nos dice Haenchen en su comentario sobre el libro de Juan, Vol. I, pág 109. Haenchen comienza mostrando significativa diferencia que existe entre la expresión atribuida al Padre y la que se usa para el Hijo en este pasaje. "Para evitar malentendidos, conviene aclarar aquí que *θεός* y *ὁ θεός* ("dios, divino" y «el Dios») no significaban lo mismo en este período. Por eso Filón escribió: "el *Logos* significa solamente *θεός* ("divino") y no *ὁ θεός* ("Dios"), ya que el *λόγος* no es Dios en el sentido estricto."[198] Filón no tenía en mente abandonar el monoteísmo judío. De manera similar, Orígenes también interpreta: el evangelista no dice que el *Logos* es «Dios», sino solamente que el *Logos* es «divino». De hecho, para el autor del himno, como para el evangelista, solo el Padre era «Dios» (*ὁ θεός*; cf. 17:3). «El Hijo» estaba subordinado a Él (cf. 14:28). Pero esto solo se insinúa en este pasaje, ya que aquí el énfasis recae en la cercanía entre uno y otro: el *Logos* estaba «en la presencia de Dios», es decir, en íntima y personal comunión con Él."

[198] De Somniis I.229f.

Ya hemos hablado de Filón de Alejandría y su visión acerca del *Logos* como un segundo dios, δεύτερος θεός (*déuteros theós*).[199] También hemos hablado de Orígenes de Alejandría como alguien que tenía una concepción[200] muy similar. Haenchen recurre justamente a ambos autores a fin de expresar la diferencia entre la expresión que Juan usa para el Padre, y aquella que utiliza para el Hijo. Ya hemos examinado en detalles lo que Filón ha dicho sobre el *Logos* como el representante del Dios Verdadero, consideremos ahora lo que nos dice Orígenes de Alejandría en su comentario sobre el evangelio de Juan. Su análisis nos permitirá comprender si en realidad la mención de "un Dios", en sentido subordinado, al lado del Dios Todopoderoso encierra politeísmo.

"Es con una gran atención y no como un hombre que ignora la precisión rigurosa de la lengua griega, como Juan utiliza los artículos en ciertos casos y los omite en otros: delante de Logos coloca "él" y delante de la palabra Dios, a veces lo coloca y a veces lo suprime." (Ya hemos visto que Orígenes nos dice que Juan realiza esta omisión del artículo *con toda intención y con pleno conocimiento de la precisión de la lengua griega.*) "Coloca el artículo cuando el nombre de Dios designa al Inengendrado, causa del universo, y lo deja de lado cuando el Logos es llamado Dios. ¿es que la diferencia que se encuentra en estos pasajes entre *el Dios* (ὁ θεός) y ***un Dios*** (θεός) no se encuentra igualmente entre *el Logos* (ὁ λόγος) y ***un Logos*** (λόγος)? Porque de la misma manera *que el Dios Soberano es* ***el Dios*** (ὁ θεός) ***y no simplemente un Dios*** (θεός)***,*** así también la fuente del Logos que se encuentra en cada uno de los seres dotados de logos es ***el Logos***, mientras que el logos que está en cada uno no debería, como el primer Logos, ser nombrado y llamado en sentido propio Logos."[201]

Orígenes hace una interesante analogía aquí para explicar la razón por la cual Juan usa el artículo unas veces con *Theos* mientras otras veces no lo hace. Usa para ello justamente la palabra que Juan usa para el Hijo de Dios, es decir *Logos.* Logos no solo significa "palabra", sino que puede también significar "razón", refiriéndose a los procesos mentales de los seres inteligentes. Orígenes no dice que cuando el artículo se usa junto a *Logos* hace referencia a aquel que es la fuente del raciocinio de los seres inteligentes, según su teología el Hijo de Dios. Sin embargo, dice él, si usamos *Logos sin artículo*, entonces estamos haciendo referencia *no al Hijo de Dios,* sino más bien a la razón que existe en los seres inteligentes. Con ello hace énfasis a que no es lo mismo usar un sustantivo, como *Theos* o *Logos* con el artículo *que sin él*. ¿A qué conclusión arriba Orígenes del uso del artículo para *Theos* y su ausencia? Pues él dice sin ambigüedades que la presencia del artículo significa que Juan está hablando del *Dios supremo* (ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς, el Dios que está sobre todos)*, inegendrado* (τοῦ ἀγενήτου)*,* es decir el Padre. Pero entonces establece un contraste marcado al afirmar que este no es llamado ***simplemente theos*** (οὐχ ἁπλῶς «θεός»), es decir "un Dios".

Orígenes pasa ahora a mostrar que "mediante esta distinción (del uso de *theos* con y sin artículo) es posible encontrar una solución a la dificultad que turba durante la oración a ciertos amigos de Dios y que, *por temor de confesar a dos dioses, caen en doctrinas erróneas e impías."* Aquí tenemos claramente el mismo temor que expresa Metzger, y con él muchos otros, de que la traducción "un dios" implique politeísmo. Eso llevó a personas en los siglos II y III E.C. a formular puntos de vista como el Sabelianismo, que niega que el Padre y el Hijo sean dos seres distintos, y

[199] Filón de Alejandría, Preguntas sobre Génesis, Libro II.62.
[200] Orígenes de Alejandría Contra Celso V.39 y VI.61.
[201] Orígenes, comentario al evangelio de Juan, tomo I, Ciudad Nueva, págs 188, 189.

Ya hemos hablado de Filón de Alejandría y su visión acerca del *Logos* como un segundo dios, δεύτερος θεός (*déuteros theós*).[199] También hemos hablado de Orígenes de Alejandría como alguien que tenía una concepción[200] muy similar. Haenchen recurre justamente a ambos autores a fin de expresar la diferencia entre la expresión que Juan usa para el Padre, y aquella que utiliza para el Hijo. Ya hemos examinado en detalles lo que Filón ha dicho sobre el *Logos* como el representante del Dios Verdadero, consideremos ahora lo que nos dice Orígenes de Alejandría en su comentario sobre el evangelio de Juan. Su análisis nos permitirá comprender si en realidad la mención de "un Dios", en sentido subordinado, al lado del Dios Todopoderoso encierra politeísmo.

"Es con una gran atención y no como un hombre que ignora la precisión rigurosa de la lengua griega, como Juan utiliza los artículos en ciertos casos y los omite en otros: delante de Logos coloca "él" y delante de la palabra Dios, a veces lo coloca y a veces lo suprime." (Ya hemos visto que Orígenes nos dice que Juan realiza esta omisión del artículo *con toda intención y con pleno conocimiento de la precisión de la lengua griega.*) "Coloca el artículo cuando el nombre de Dios designa al Inengendrado, causa del universo, y lo deja de lado cuando el Logos es llamado Dios. ¿es que la diferencia que se encuentra en estos pasajes entre *el Dios* (ὁ θεός) y ***un Dios*** (θεός) no se encuentra igualmente entre *el Logos* (ὁ λόγος) y ***un Logos*** (λόγος)? Porque de la misma manera *que el Dios Soberano es* ***el Dios*** (ὁ θεός) ***y no simplemente un Dios*** (θεός)***,*** así también la fuente del Logos que se encuentra en cada uno de los seres dotados de logos es ***el Logos***, mientras que el logos que está en cada uno no debería, como el primer Logos, ser nombrado y llamado en sentido propio Logos."[201]

Orígenes hace una interesante analogía aquí para explicar la razón por la cual Juan usa el artículo unas veces con *Theos* mientras otras veces no lo hace. Usa para ello justamente la palabra que Juan usa para el Hijo de Dios, es decir *Logos.* Logos no solo significa "palabra", sino que puede también significar "razón", refiriéndose a los procesos mentales de los seres inteligentes. Orígenes no dice que cuando el artículo se usa junto a *Logos* hace referencia a aquel que es la fuente del raciocinio de los seres inteligentes, según su teología el Hijo de Dios. Sin embargo, dice él, si usamos *Logos sin artículo*, entonces estamos haciendo referencia *no al Hijo de Dios,* sino más bien a la razón que existe en los seres inteligentes. Con ello hace énfasis a que no es lo mismo usar un sustantivo, como *Theos* o *Logos* con el artículo *que sin él*. ¿A qué conclusión arriba Orígenes del uso del artículo para *Theos* y su ausencia? Pues él dice sin ambigüedades que la presencia del artículo significa que Juan está hablando del *Dios supremo* (ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς, el Dios que está sobre todos)*, inegendrado* (τοῦ ἀγενήτου)*,* es decir el Padre. Pero entonces establece un contraste marcado al afirmar que este no es llamado ***simplemente theos*** (οὐχ ἁπλῶς «θεός»), es decir "un Dios".

Orígenes pasa ahora a mostrar que "mediante esta distinción (del uso de *theos* con y sin artículo) es posible encontrar una solución a la dificultad que turba durante la oración a ciertos amigos de Dios y que, *por temor de confesar a dos dioses, caen en doctrinas erróneas e impías."* Aquí tenemos claramente el mismo temor que expresa Metzger, y con él muchos otros, de que la traducción "un dios" implique politeísmo. Eso llevó a personas en los siglos II y III E.C. a formular puntos de vista como el Sabelianismo, que niega que el Padre y el Hijo sean dos seres distintos, y

[199] Filón de Alejandría, Preguntas sobre Génesis, Libro II.62.
[200] Orígenes de Alejandría Contra Celso V.39 y VI.61.
[201] Orígenes, comentario al evangelio de Juan, tomo I, Ciudad Nueva, págs 188, 189.

el Adopcionismo que establece que Cristo no tuvo preexistencia, sino que llegó a ser adoptado por Dios en su ministerio terrestre. ¿Cómo da solución Orígenes a estos puntos de vista extremos?

"Es necesario decirles a ellos, por una parte, que *el Dios [con artículo] es Dios mismo* (αὐτόθεος, Dios por sí mismo) y lo es también porque el Salvador dice en su oración *a su Padre:* que ellos te conozcan a ti *el único verdadero Dios,* y que, por otra parte, a todo lo que está deificado por participación fuera de Dios mismo, sería más apropiado no llamarlo "el dios" *sino "un dios". **Este último nombre pertenece plenamente al primogénito de toda criatura***, como primero por el hecho de estar con Dios *atrayendo hacia sí la divinidad y por ser superior en divinidad a los demás dioses,* **de los cuales Dios es el Dios,** según la Palabra: *el Dios de dioses*, el Señor ha hablado y convocado la Tierra. Por su ministerio les concede llegar a ser dioses, extrayendo de Dios con qué deificarlos y en su bondad, haciéndoles partícipes de ella con generosidad. "[202]

La explicación dada por Orígenes del por qué Juan utiliza el artículo definido para el Padre como *Theos* y no lo utiliza para el hijo concuerda plenamente con todo lo que hemos venido desarrollando en nuestro análisis sobre el concepto de representación semítica. Orígenes, como Filón de Alejandría, relaciona el uso del artículo junto a *Theos* con el hecho de que el Padre es Dios por sí mismo, sin necesidad de una fuente externa que sea su causa. En contraste, cuando Juan deja de usar el artículo junto a *Theos* Orígenes lo interpreta como una referencia a que el Logos es un dios, divino *por participación de y asociación con Dios.* Para Orígenes el Logos no es por tanto αὐτόθεος, es decir, Dios por sí mismo, sino que su divinidad tiene origen en su Padre. De hecho, el Logos sirve de vehículo para que otros hayan llegado a ser dioses también por participación. Ninguno de ellos es, según Orígenes, αὐτόθεος, sino que tienen la divinidad por participación de Dios *mediante el Logos.* Por ello, a pesar de que, al Logos u a otros se les llame *Theos*, "*nosotros no tenemos más que un solo Dios, el Padre*, y que hay muchos señores, pero nosotros no tenemos más que un solo Señor, Jesucristo." (Orígenes, comentario al evangelio de Juan, tomo I, Ciudad Nueva, pág. 191.) Un aspecto interesante de la teología de Orígenes es que todos estos que han llegado a ser dioses por el ministerio del Logos *tienen al Dios supremo como Dios suyo, y esa es la razón por la cuál a este Dios supremo se le llama "Dios de dioses."*

¿Qué relevancia tiene esta aplicación, por Orígenes, de Salmo 50:1? Marianne Meye Thompson dice: "Dios" comúnmente requiere frases calificadoras, como "*Dios de dioses"* o "Dios Altísimo" a fin de hacer claro de quién o de qué se está hablando. Tales frases caracterizan a Dios no solo en su relación con seres humanos, como lo hacen frases tales como "Dios de Abrahán", sino por la relación *con otros dioses*, a pesar de que frases tales como "*Dios de dioses" o "Dios de los cielos" ... plantea la cuestión de la existencia de esos dioses…* Llamar al Dios de Israel "Dios de dioses" levanta la pregunta del estatus o existencia de esos otros "dioses." Ellos pueden haber sido concebidos como seres divinos o sobrenaturales, sean benéficos o demoniacos. ***Claramente, judíos y cristianos por igual creían en la existencia de tales entidades.*** Lo que es el problema aquí es la relación de ellos con el Dios altísimo. Como Shaye Cohen nota, ***no es la creencia en multiples seres celestiales lo que compromete el monoteísmo, sino más bien la atribución de independencia a ellos.***"[203]

---

[202] Idem.

[203] The God of the Gospel of John, Marianne Meye Thompson, págs. 28 y 29. Marianne Meye Thompson es una destacada biblísta y teóloga de Nuevo Testamento estadounidense, actualmente catedrática emérita en Fuller Theological Seminary (California), donde ocupó la George Eldon Ladd Professorship of New Testament

Así que tanto Orígenes como Meye coinciden en el hecho de que lo que erosiona el verdadero monoteísmo no es la atribución de divinidad a seres subordinados a Dios, quien es presentado como el Dios *de ellos.* Como ambos dejan ver, desde ángulos diferentes, lo que compromete el monoteísmo es *que esos seres divinos sean independientes de aquel que es el único Dios verdadero.* Por eso Orígenes y Meye llama a éste último "el Dios de dioses." Esta expresión no puede menos que traer a la mente nuestra lo múltiples pasajes en los cuales el Padre es llamado "el Dios de nuestro Señor Jesucristo" *incluso cuando ya Jesús ha sido resucitado y glorificado*. (Juan 20.17; Efe. 1:17; Heb 1:9; Apo. 1:5; 3:2, 12). Con ello queda claro que incluso Jesús, quien es llamado por Juan *Theos*, no actúa de manera independiente o amenazante a la supremacía de su Padre, sino que reconoce plenamente la soberanía de él y se sujeta de buen gusto. No, llamar a Jesús un dios no es un atentado al monoteísmo bíblico, como Metzger pretende hacernos creer.

Haenchen también reconoce esta realidad. Hablando del punto de vista de Rudolf Bultmann[204] Haenchen dice: "Bultmann presenta la objeción a esta interpretación: Uno no puede hablar de Dios (en el sentido cristiano) *en plural*. Por el contrario, *en el periodo en el cual el himno surge, era perfectamente posible en el monoteísmo judío y cristiano hablar de seres divinos que existían al lado y* ***bajo Dios, pero no idénticos con él.***" No sorprende que Haenchen mencione "el periodo en el cual el himno surge" como un elemento a tomar en consideración para la correcta interpretación de la frase "y el Logos era Theos" en Juan 1:1. Efectivamente, en el periodo en que se escribe el Nuevo Testamento, encontramos numerosas referencias al hecho de que el monoteísmo judeo-cristiano carecía de la rigidez que encontramos en la concepción monoteísta trinitaria, e incluso judía, de la actualidad. ¿Tenemos forma de demostrar esa conclusión? Sin dudas. Y para demostrarlo podemos considerar elementos, tanto en documentos judíos, como en documentos cristianos que sostienen la interpretación de Orígenes, Meye y Haenchen.

La siguiente doxología, proveniente del documento 4Q403[205] hallado en Qumrán, ofrece una visión profundamente reveladora acerca de la cosmología y jerarquía espiritual que sostenía esta comunidad judía del período del Segundo Templo: "Alaben ***al Dios de las Alturas***, ustedes los exaltados *entre todos los dioses del conocimiento*. Jefes de las alabanzas de todos los dioses, alaben el Dios de alabanzas majestuosas, porque en la magnificencia de las alabanzas está la gloria de su reino. Por medio de esto vienen las alabanzas de todos los dioses, juntos con el esplendor de toda su majestad. Y exalten su exaltación a las alturas, dioses de las divinidades exaltadas, y su divinidad gloriosa por encima de todas las alturas exaltadas. ***Porque él es el Dios de dioses*** de todos los jefes de las alturas, ***y Rey de reyes*** de todo el concilio eterno." [206]

A la luz de afirmaciones como la realizada por Bruce Metzger respecto a la traducción de Juan 1:1 en la Traducción del Nuevo Mundo —según la cual hablar de "un dios" en relación con el Logos introduce politeísmo— uno podría preguntarse cómo habría reaccionado él al leer un pasaje como el citado. Muy probablemente, desde esa misma lógica, habría descartado el texto como un himno politeísta, incompatible con la fe monoteísta bíblica. Sin embargo, esa conclusión no solo

---

[204] Rudolf Bultmann (1884–1976) fue uno de los teólogos protestantes más influyentes del siglo XX, particularmente conocido por su enfoque en la interpretación del Nuevo Testamento desde una perspectiva existencialista y crítica.
[205] Se ha asignado, en base al análisis paleográfico, una fecha de entre final del siglo I a.E.C. y principios del siglo I. E.C. Esta fecha es muy significativa porque significa que la conceptualización monoteísta que presenta es, muy probablemente, del tiempo en que Jesús estaba vivo en la tierra como ser humano.
[206] 4Q403 Fragmento I:30-34. The Dead Sea Scroll, Estudy Edition,págs. 819. Florentino García Martínez y Eibert J.C. Tigchelaar.

sería errónea, sino también desinformada. El texto no proviene de alguna tradición pagana o sincretista, sino de una comunidad judía reconocida por su rigurosa adhesión al monoteísmo judío, la comunidad de Qumrán.

Esto nos lleva a la pregunta clave: ¿quiénes son estos "dioses" (Heb. *elohim*) mencionados reiteradamente en el 4Q403? ¿Se trata acaso de ídolos o deidades paganas, o bien de seres espirituales que ejercen funciones específicas dentro del marco teológico del judaísmo de la época? El análisis contextual del documento despeja la duda. En otra sección leemos: "Den gracias todos los dioses, al Rey de la majestad; para su gloria todos los dioses del conocimiento den gracias, y todos los espíritus de justicia den gracias por su verdad. Y ellos hagan su conocimiento aceptable de acuerdo a los juicios de su boca y sus expresiones de gracias, cuando su poderosa mano retorne para los juicios de recompensa. Canten al Dios poderoso con la porción espiritual elegida, de modo que esta es una melodía con el gozo de los dioses, y celebración con todos los santos, por una maravillosa canción en felicidad eterna. Con ellos alaben todos los fundamentos del santo de los santos, las columnas de soporte de la morada más exaltada." (4Q403, fr. 1, col. I).

El lenguaje utilizado para describir a estos *Elohim* excluye cualquier asociación con deidades paganas. Se les llama "dioses del conocimiento", "espíritus de justicia" y se les vincula con "la porción espiritual elegida", una expresión claramente reservada para seres en comunión con el Dios de Israel. Además, se describe su participación litúrgica junto a "todos los santos", y se afirma que están "alrededor de la residencia del Rey de la verdad y justicia". Lejos de representar a rivales del Dios supremo o entidades independientes, estos seres actúan como sus servidores celestiales. La descripción poética sugiere que las imágenes de los querubines y ángeles en el santuario terrenal son reflejos de realidades celestiales, anticipando así la teología del templo celestial presente tanto en textos apocalípticos como en el Nuevo Testamento

Un pasaje adicional clarifica aún más esta identificación: "Y figuras de dioses alaben a él, espíritus de [...] *dioses vivientes* están en todas las construcciones, y las imágenes de sus figuras ***son santos ángeles***..." Aquí la ecuación es explícita: los "dioses" son "espíritus vivientes" cuya representación está plasmada en la iconografía del santuario, y cuyas figuras son, sin ambigüedad, "santos ángeles". Esta identificación no es un giro retórico sino una clave hermenéutica de suma importancia para la comprensión del uso del término *elohim* en la literatura del Segundo Templo.

Por tanto, resulta evidente que el uso plural de elohim para referirse a seres celestiales subordinados no contradice el monoteísmo del judaísmo antiguo. El Dios de Israel sigue siendo el "Dios de dioses" y "Rey de reyes", como afirma el 4Q403, no por compartir su esencia con estos seres, sino por ser la fuente suprema de autoridad, conocimiento y santidad. Esta estructura jerárquica espiritual, en la que otros seres son denominados elohim sin dejar de estar radicalmente subordinados al Dios único, coincide con lo expresado tanto por Orígenes como por Filón de Alejandría, quienes afirmaban que hay quienes son dioses por participación, pero solo uno lo es por naturaleza y causa de sí mismo: el *autotheos*.

En definitiva, el 4Q403 proporciona evidencia contundente de que, para el judaísmo del período del Segundo Templo, llamar *elohim* a ciertos seres espirituales[207] subordinados no socavaba el monoteísmo. Lo que hubiese escandalizado a Metzger no escandalizó a los autores de Qumrán, quienes no veían contradicción en afirmar que el Dios de Israel reina sobre una asamblea de dioses[208] (seres divinos) que, *lejos de competir con él, le rinden adoración y actúan bajo su autoridad*. Esta comprensión armoniza perfectamente con el concepto de representación semítica que hemos venido desarrollando a lo largo de este trabajo, en el cual el Hijo, como el Logos de Dios, puede ser llamado theos sin ser idéntico al ho theos, el Padre, por cuya voluntad existe y a quien reconoce como ***su Dios***.

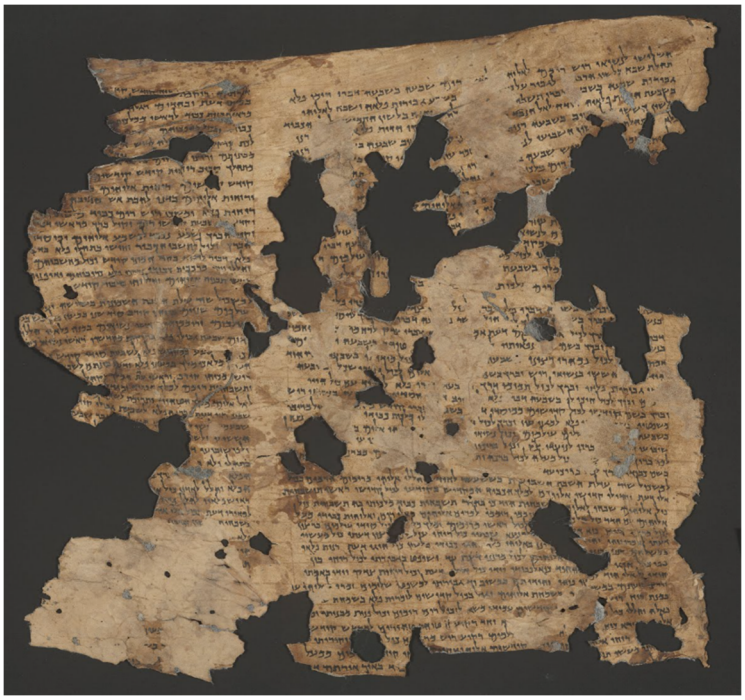


Figura XIII. Mss. 4Q403.

Algo que puede ayudarnos a comprender correctamente la problemática que se le presenta aquí a los trinitarios es considerar la opinión académica de Benjamin D. Sommer[209]. En su libro *The Bodies of God and the World of Ancient Israel,* este escribió, bajo la sección Definiendo el monoteísmo[210]: "Mucho del debate en el campo académico acerca del monoteísmo del antiguo Israel es realmente un debate acerca de terminología, más bien que uno acerca del entendimiento de los textos antiguos mismo. *Existen dos definiciones del monoteísmo: una estricta y otra más amplia, y dependiendo en cual definición nosotros usemos, tendremos respuestas muy diferentes a las preguntas en cuestión."* ¿Qué quiso decir Sommer cuando expresó que existen dos definiciones del monoteísmo diferentes?

"Una definición estrecha y de sentido común del monoteísmo es la creencia de que existe un

---

[207] Evidencia adicional de que, para los hebreos, en el Antiguo Testamento, no había dificultad alguna en aceptar que los mensajeros de Dios, sus ángeles, eran *dioses*, es el hecho de que los traductores de la LXX, al arribar a ciertos pasajes de la Biblia hebrea donde se usa el término *Elohim,* lo tradujeron por *ángelois,* es decir ángeles. Con ello se muestra que en la concepción monoteísta hebrea no había ningún problema en considerar la existencia de otros seres divinos, al lado de Dios, pero *totalmente subordinados a él.* Ejemplo de estos versos son Salm. 97:7 (96:7, LXX), 138:1 (137:1, LXX), 8:5 (8:6, LXX). Contraste este último con Hebreos 2:7 como confirmación de este entendimiento por parte del escritor de esta carta.

[208] Alguien pudiera sentirse ofendido por esta afirmación. Sin embargo ha de tomarse en consideración la palabra hebrea, אֵל , que sirve de base para todas las demás que significan "Dios", etimológicamente señala a alguien fuerte, poderoso, de autoridad. Esto indica que el término hebreo para "Dios" puede ser usado en diversos grados sin que se comprometa en absoluto el monoteísmo de la Biblia. Véase el capítulo II de nuestro libro *La Traducción del Nuevo Mundo de las Escrituras Griegas Cristianas. Una evaluación más allá de las críticas.*

[209] Benjamin D. Sommer es profesor de la Biblia y antiguos lenguajes semíticos en el departamento de la Biblia, Hebrew University.

[210] Páginas 145-148.

solo Dios y que no existen otras deidades además de este único Dios. Si adoptamos esta definición, debemos concluir que la Biblia hebrea no es una obra monoteísta, porque reconoce la existencia de muchas criaturas celestiales además de Yavé. Los textos bíblicos se refieren a estas criaturas de diversas maneras, como 'ángeles' (מלאכים – algunos ejemplos tomados al azar de este término incluyen Números 20:16, 2 Samuel 24:16, 1 Reyes 13:18, Zacarías 1:11–12, Salmo 78:49, Job 33:23), 'dioses' (אלהים – por ejemplo, Salmo 82:6, 86:8; בני אלהים / בני אלים (Exod. 36:19 UWTT)– Génesis 6:2; Salmo 29:1, 89:7; Job 1:6), y (colectivamente) 'el consejo de los santos' (בסוד־קדשים / בקהל קדשים – Salmo 89:6,8). Varios textos bíblicos presentan a Yavé rodeado de seres celestiales que lo atienden o esperan sus órdenes (por ejemplo, 1 Reyes 22:19–22, Isaías 6, Ezequiel 1, Zacarías 3, Job 1:6; un cuadro similar se da por supuesto en el Salmo 29 e Isaías 40:1–2)."

Tal y como menciona Sommer, la Biblia hebrea contiene numerosos ejemplos de la existencia de seres celestiales, mensajeros de Dios, que son llamados por el término *Elohim*[211], y que se encuentran al servicio de Dios. Si se tuviera una concepción monoteísta estricta, como la que defendía Metzger en su tiempo, la Biblia hebrea no calificaría como una obra monoteísta bajo esa visión. En claro contraste, el verdadero monoteísmo hebreo puede ser entendido a la luz de una concepción más amplia. Sommer continúa, "También es posible definir el monoteísmo de manera más amplia: como la creencia de que existe un ser supremo en el universo, cuya voluntad es soberana sobre todos los demás seres. Estos otros seres pueden incluir a algunos que habitan en el cielo y que, en el curso normal de los acontecimientos, son inmortales; pero son inalterablemente *subordinados al único ser supremo*, salvo en la medida en que dicho ser decide voluntariamente renunciar a cierto grado de control al conceder libre albedrío a otros seres. *Por tanto, es apropiado llamar a ese ser supremo el único Dios, y a los otros seres celestiales, dioses o ángeles*. En esta definición, ***no es el número de seres divinos lo que determina el monoteísmo, sino las relaciones entre ellos.*** *Una teología en la que ningún dios tenga poder supremo sobre todos los aspectos del mundo es politeísta* (incluso si esa teología solo reconoce a un dios); también lo es una teología en la que las personas oran a múltiples deidades debido a la creencia de que esas múltiples deidades tienen su propio poder para efectuar cambios. En cambio, es monoteísta una teología en la que las personas oran solo *a un Dios en quien reside en última instancia todo el poder*…[212]"

La opinión de Sommer ha sido respaldada más arriba por el 4Q403, así como las opiniones de Meye y Haenchen, quienes reconocen que en el monoteísmo judío del segundo templo no existía dificultades en la aceptación de seres divinos, *dioses*, en plena subordinación *al Dios de* dioses, Jehová. Pero, ¿Será cierto que encontramos el mismo fenómeno en el caso del cristianismo? Para obtener una respuesta demostrable, necesitamos considerar un pasaje de las Escrituras que fue citado por diversos Padres de la Iglesia de los siglos II y III E.C. Nos referimos a Juan 10: 20-38.

Los judíos se aproximan a Jesús y le preguntan abiertamente si él es el Cristo, el Mesías predicho. Jesús les responde: “Os lo he dicho, y no creéis. *Las obras que yo hago en nombre de mi Padre*, éstas dan testimonio de mí. 26 Pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas. 27 Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen. 28 Yo les doy vida eterna, y no perecerán jamás, y nadie las arrebatará de mi mano. 29 *Mi Padre que me las ha dado, es mayor que todos*; y

[211] Recomendamos una vez más la lectura del capítulo II de nuestro libro que analiza el tema de manera extensa.
[212] Sommer admite, en base a la concepción católica y ortodoxa que permite orar a los santos como interceptores ante Dios, que un sistema monoteísta puede implicar el orar a éstos porque el poder absoluto de contestar dichas oraciones reside, en última instancia en Dios mismo. En base a lo que la Biblia misma enseña, esa posibilidad no es bíblicamente aceptable, pues la Biblia deja claro que la oración debe ser dirigida exclusivamente a Dios.

nadie las puede arrebatar de las manos del Padre. 30 *Yo y el Padre una cosa somos*. Los judíos volvieron a tomar piedras para apedrearle. [32] Jesús les respondió: --Muchas buenas obras os he mostrado de parte del Padre. ¿Por cuál de estas obras me apedreáis? [33] Los judíos le respondieron: --No te apedreamos por obra buena, sino por blasfemia y porque tú, *siendo hombre*, *te haces Dios*. (Juan. 10:25-33 RVA) Los trinitarios han interpretado el pasaje como una demostración de que Jesús intentaba mostrarse a sí mismo como alguien igual a Dios.

Sin embargo, el contexto inmediato encaja mejor con los conceptos de agencia y representación que hemos venido desarrollando en este libro. En el pasaje de Juan 10:24-38, Jesús responde a la acusación de los judíos que lo acusan de blasfemia por decir que, siendo hombre, se hace Dios. Sin embargo, el contexto revela claramente que Jesús no está reclamando ser el Dios único, sino que se presenta como un representante autorizado por el Padre. Primero, Jesús señala que las obras que realiza son "*en nombre de mi Padre*" (verso 25) y "*de parte del Padre*" (verso 32), expresiones que en la cultura semítica *implican actuar como representante o agente con autoridad delegada*. Esto indica que su poder y autoridad *provienen del Padre y no de una independencia ontológica o igualdad con Él.* Además, Jesús afirma que "Mi Padre que me las ha dado, *es mayor que todos*" (verso 29), *estableciendo explícitamente la supremacía del Padre sobre Él y cualquier otro ser, lo que refuerza la estructura monoteísta hebrea que reserva la divinidad absoluta solo para Dios*.

Respecto al versículo 30, Jesús dice: "Yo y el Padre una cosa somos" (Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν). Es importante destacar que el pronombre *ἕν* es de género neutro, lo que en griego implica unidad en cuanto a propósito, acción o naturaleza funcional, *no identidad de persona ni igualdad ontológica*. Por lo tanto, esta declaración indica unidad de voluntad y misión, no una afirmación de ser la misma entidad o esencia. Esta unidad funcional explicaría por qué los judíos reaccionan con acusaciones de blasfemia; Jesús reclama una autoridad divina que solo Dios, o un representante especial poseen, pero sin reclamar la divinidad absoluta ni la identidad con Dios.

Jesús responde citando el Salmo 82:6, donde a ciertos jueces humanos se les llama "dioses" en sentido representativo y funcional. ***Así, argumenta que, si la Escritura puede llamar "dioses" a aquellos que reciben autoridad de Dios, su propio reclamo de ser "Hijo de Dios" y actuar en nombre del Padre no constituye blasfemia sino el cumplimiento de un rol legítimo de representación divina.*** Finalmente, Jesús invita a sus oyentes a creer en las obras que hace para que reconozcan que "el Padre está en mí, y yo en el Padre" (verso 38), expresión que subraya la unión de misión y autoridad, no una igualdad ontológica. Por consiguiente, la conclusión lógica a la que llegarían los judíos, desde su marco monoteísta, es que Jesús se está atribuyendo un estatus elevado y autoridad divina en sentido representativo, pero no está proclamándose como el único Dios. La traducción adecuada de la frase clave "ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν" (v. 33) debe reflejar este matiz, por lo que sería más fiel traducirla como: "Porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo ***un dios*** (una figura con autoridad divina)", dejando claro que no se trata de un reclamo de igualdad con el Dios supremo sino de una función delegada dentro de la estructura monoteísta hebrea.

Como elemento gramatical que refuerza la traducción "te haces a ti mismo *un dios*", tenemos el hecho de que el sustantivo *Theos, en acusativo,* es postverbal. Tanto Harner como Wallace enfatizan que esta clase de posición postverbal es fundamentalmente indefinida. De hecho, Harner

erróneamente llega a afirmar que si Juan, al escribir el prólogo de su Evangelio, hubiera querido decir que Jesús era "***un*** dios" debió haber colocado el sustantivo Theos *después del verbo, como lo tenemos aquí en Juan 10:33*[213]. Jesús, en base a Salmo 82:6 que acaba de citar, muestra cuál es el verdadero sentido de su afirmación: "¿por qué acusan de blasfemia ***a quien el Padre santificó para sí y envió al mundo***? ¿Tan solo porque dijo: "Yo soy el Hijo de Dios"? (Juan 10:36, Nueva Versión Internacional).

Luego de mostrar con claridad que, incluso seres humanos pueden ser llamados dioses por ser representantes y servidores del Único Dios Verdadero, Jesús enfatiza con claridad lo que ya ha expresado anteriormente: Yo soy ***el enviado especial del Padre***, uno que él ha santificado para su misión. ¿Es necesario algo más para comprender lo que verdaderamente quiso Jesús decir en sus declaraciones anteriores? Todo lo que Jesús ha dicho aquí claramente muestra que el sigue el mismo modelo de monoteísmo que ya hemos estudiado en los documentos judíos, tanto de la Biblia hebrea como del Mar Muerto. Con su repuesta echa por tierra la acusación de blasfemia, *incluso si los judíos equivocadamente hubieran llegado a la conclusión que Jesús se hacía a sí mismo el Dios Único.* Como representante, *Shaliaḥ* de Dios, Jesús dice y obra *en nombre* del Dios Único. Por eso puede decir que son uno, pues esa es la misma esencia del concepto de representación semítico: El mensajero y el remitente son considerados como uno sólo. Esa es la razón por la cual el representante puede hablar, obrar y ser tratado como si el remitente estuviera presente *en él.* Este pasaje muestra que el concepto de representación semítico sigue vivo en el Nuevo Testamento, enseñado por el Hijo de Dios. De hecho, como hemos mencionado anteriormente, este concepto, justo en base a este pasaje, es retomado por escritores no judíos de los siglos II y III.

"Yo dije: ustedes son dioses". La deificación humana.

Que Jesús haya tomado Salmo 82:6 para explicar su propia función representativa es un elemento probatorio de lo que Haenchel, Meye y Orígenes ya han dicho: El concepto monoteísta *cristiano,* implica la creencia en seres divinos, dioses, que estan al servicio y bajo la autoridad del Dios supremo. Sin embargo, este mismo pasaje es usado por escritores eclesiásticos de los siglos II y III conocidos como Padres de la Iglesia.

- **Justino Mártir**, siglo II E.C.: "…Sea la interpretación del Salmo [82:6] la que vosotros queráis; aun así, queda demostrado *que a los hombres se les concede* ***llegar a ser*** *dioses y que todos* ***pueden convertirse*** *en hijos del Altísimo* y culpa suya es si como Adán y Eva son juzgados y condenados…" (Diálogo con Trifón 124:4)[214]. Justino, como Jesús y los judíos, relaciona el *ser* "Hijo de Dios" con *ser un dios.* El verbo que aquí Daniel Ruiz Bueno traduce "llegar a ser" es el infinitivo, aoristo medio de γίνομαι. Este verbo es utilizado frecuentemente en la LXX para expresar cambios sustanciales significativos. Una transformación tan completa como la que ocurre en el caso de la mujer de Lot al convertirse en un pilar de sal, o la conversión de un bastón en una serpiente, o de agua en sangre, o incluso de agua en vino. Con ello Justino muestra que no está hablando simplemente de "llamar" a un ser humano *dios*, en un sentido simbólico, sino más bien

[213] Numerosos expertos en griego Koiné reconocen que en realidad el orden de las palabras no es determinante en el significado, aunque sí en el énfasis. Un estudio serio de las diversas construcciones que Harner propone muestra que en realidad los órdenes de las palabras no establecen una carga semántica determinada en el sustantivo *Theos.*
[214] Padres apologistas griegos. (S. II), Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

en una profunda transformación ontológica donde el ser humano que llega a ser hijo de Dios por adopción llega a ser partícipe de la naturaleza divina, como lo son los ángeles de Dios. (compárese con 2 Ped. 1:4). Por supuesto, este modelo de monoteísmo dista mucho del modelo trinitario actual, y es un reflejo del monoteísmo hebreo, que era el mismo que el Hijo de Dios enseñó.

- **Ireneo de Lyon**, siglo II E.C.: "Todas las proclamas de los herejes en último término se reducen a blasfemar contra el Demiurgo y a destruir la salvación de la carne, creatura de Dios, por la cual, como hemos demostrado, el Hijo de Dios de muchas maneras llevó a cabo la Economía. También hemos probado por las Escrituras que *a ningún otro se le llama Dios, excepto al Padre universal, al Hijo* ***y a aquellos que han recibido la filiación adoptiva****.* (Contra las Herejías, Prólogo 4)[215] La conceptualización monoteísta de Ireneo es muy iluminadora. Debemos tener en cuenta que, según la tradición más primitiva, Ireneo fue discípulo de Policarpo de Esmirna, quien a su vez fue discípulo del Apóstol Juan. Deberíamos esperar que Ireneo expresara que el único Dios, según las Escrituras es Trino y uno: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, la teología de Ireneo está en plena consonancia con lo que el Señor Jesucristo enseñó: El único Dios verdadero es el Padre, aquel a quien tanto el Antiguo Testamento, como el Nuevo Testamento revelan. Pero, en plena armonía con las declaraciones de Meye, y Haenchen, Ireneo también cree que no solo el Hijo de Dios es llamado "theos", sino que las Escrituras incluso llaman Theos, dios, *a aquellos que han llegado a tener la adopción por el Dios único.*
- **Clemente de Alejandría**, Siglos II y III E.C.: "Es momento entonces de afirmar que solo el hombre que teme a Dios es verdaderamente rico, sensato y de noble nacimiento, y por tanto, la imagen junto con la semejanza de Dios; y decir y creer que, cuando ha sido hecho por Cristo Jesús 'justo, santo y con entendimiento', ***también llega a ser en ese mismo grado ya semejante a Dios***. ***Así, el profeta revela abiertamente este favor bondadoso cuando dice: 'Yo dije: ustedes son dioses, y todos ustedes son hijos del Altísimo'***. Ahora bien, nosotros —digo, nosotros somos aquellos *a quienes Dios ha adoptado*, y de nosotros solamente Él está dispuesto a ser llamado Padre, no de los desobedientes." (Clement of Alexandria with an English Translation, por G.W. Butterworth, 1950). La cita de Clemente es iluminadora en cuanto a qué significa exactamente "ser dios", en la concepción cristiana primitiva. Clemente dice claramente 2llega a ser en ese mismo grado ya *semejante a Dios.* No, no es igual a Dios en todo sentido, pero llega a ser similar a él porque llega a reflejar las cualidades de su Padre.
- **Tertuliano**, siglo II E.C.: "Porque nosotros ***seremos aún dioses***, si nosotros merecemos estar entre aquellos de quienes Él (Dios) pronunció: ***Yo he dicho Ustedes son dioses***, y ***Dios se levantó en la congregación de los dioses***, pero por su gracia, no por una propiedad de nosotros mismos, ***dado que él es el único que puede hacer dioses.****"* (Contra Hermógenes V:4).[216] Debemos puntualizar aquí que Tertuliano fue el primer escritor, dentro de los llamados Padres de la Iglesia, que bosquejó una Trinidad funcional, aunque muy distante de aquella enunciada en Nicea-Constantinopla. Pero incluso en su concepción monoteísta éste refleja la misma concepción primitiva cristiana que daba espacio para la existencia de seres divinos, dioses, al lado de Dios, pero perfectamente sujetos a su poder y autoridad. Es de destacar que el habla de que Dios es el único *que puede hacer dioses,* indicando con esa frase que no se trata de un mero título, sino de una profunda transformación ontológica, otorgada, no por mérito propio, sino por la bondad inmerecida de Dios quien les ha conferido ese honor.
- **Orígenes de Alejandría,** Siglo III E.C.: "Dios (Ho Theos) es entonces, el verdadero Dios. *Los dioses que son formados de acuerdo con él son como las imágenes de un prototipo*; pero a su

[215] Edición de la conferencia Episcopal Mexicana, 2000.
[216] Tertullian. The Treatise Against Hermogenes. Translated and Annotated por J. H. Waszink.

vez la imagen arquetípica de esas múltiples imágenes es el Logos que está con Dios, que existía en el principio y que, *porque está con Dios permanece siempre Dios. Pues él no sería Dios sino estuviera con Dios y no permaneciera Dios, sino perseverara en la contemplación ininterrumpida de la profundidad del Padre.* Pero es probable que algunos estén en contra de lo que nosotros hemos dicho, esto es, que solo el Padre es proclamado verdadero Dios y que *sin embargo al lado del verdadero Dios, muchos son dioses por participación a Dios"* (Comentario sobre Juan, libro II:17-19 Ciudad Nueva). Orígenes, como Justino y Tertuliano, habla de dioses ***que son formados de acuerdo con él***, es decir Dios. Los compara con imágenes de un prototipo y dice que solo pueden ser *dioses* porque tienen participación a Dios. De hecho, Orígenes directamente expresa que la divinidad del Logos se perdería *si no estuviera siempre con Dios*, lo cual muestra claramente que *Theos* atribuido al Logos sin artículo, indica fuera de dudas que Jesús no es Dios en el mismo sentido que su Padre. Por último, Orígenes clarifica aún más su exposición indicando que *solo el Padre es verdadero Dios*, y que todo otro lo es *por participación de él.* ¿Puede haber mayor similitud entre el monoteísmo de Orígenes y el monoteísmo hebreo del siglo I?

Los ejemplos expuestos hasta aquí dejan muy claro que tanto Meye como Haenchen están en lo correcto al afirmar que no solo el monoteísmo judío, *sino incluso el monoteísmo cristiano* aceptaba la idea de seres divinos, *dioses*, que estaban junto, pero bajo el Único y Supremo Dios. En base a todo lo anterior uno no puede sino preguntarse: ¿De verdad una traducción, o un sistema teológico, que exprese la presencia de un ser divino al lado del Dios supremo, en el principio de la creación física, es necesariamente *politeísta*? La realidad es que un análisis honesto de las fuentes documentales existentes, tanto hebreas como cristianas primitivas, dejan claro que el modelo de monoteísmo bíblico es uno *abierto*, si se nos permite retomar las clasificaciones de Sommer. Este modelo no descansa en la existencia de un único ser que pueda ser considerado divino, sino en el aspecto de la relación de estos *dioses* con el Único Dios Verdadero. Es la clase de monoteísmo que enseñó el propio Señor Jesús, como puede apreciarse en un contraste de sus declaraciones en Juan 17:1-3 y Juan 10:20-28. Es mejor explicado a la luz de la conceptualización semítica del representante o mensajero y que queda expresada claramente en el mismo capítulo 17 de Juan al llamar a Jesús, el Hijo de Dios, "aquel a quien tú [Dios] ***enviaste***…"

El análisis que hemos realizado hasta aquí, en torno a Juan 1:1, nos ha permitido demostrar que la explicación tardía trinitaria sobre el pasaje, no solo no es necesaria, para evitar conflictos con el monoteísmo, sino que está totalmente descontextualizada en el siglo I. La concepción monoteísta, tanto hebrea como cristiana, con un modelo abierto, correspondiente con lo que expresan los documentos de la época, permite entender con claridad total las enigmáticas frases del prólogo del Evangelio de Juan: "En el principio la Palabra (el mensajero del Padre) era, y la Palabra estaba con Dios (el Dios supremo, su Padre y Dios) y el mensajero era "un dios-divino", un ser ontológicamente diferente a Dios, quien vive en la presencia del mismo, y quien, por su comunión con él puede ayudarnos a conocer al Único Dios Verdadero, su Padre.

Ahora necesitamos introducirnos en la tercera y última sección de este libro. Si todo lo que hemos dicho hasta aquí es la conclusión e interpretación correcta del monoteísmo bíblico, ¿por qué llamó Tomás a Jesús ***mi Dios***? (Juan 20:28). La respuesta a esta pregunta, como en el caso de las que ya hemos respondido, está íntimamente relacionada con la mismísima concepción que ha dado vida a este libro: el concepto de representación semítica.

Sección III: Mi Señor y mi Dios (Juan 20:28)
¿Qué quiso decir Tomás a Jesús?

"*El Evangelio de Juan comienza (1:1)*[217] *y termina (20:28, excepto por el capítulo 21, que parece ser un apéndice) con la confesión de dos de los discípulos originales de Jesús de que Jesucristo es Dios.* En Juan 1:1, el apóstol Juan, cuya fe en Jesús fue quizás la más fuerte de todos los discípulos, declara que Jesucristo era Dios desde el mismo principio del tiempo. En Juan 20:28, Tomás, cuya fe —entre los discípulos (exceptuando a Judas)— probablemente era la más débil, también confiesa que Jesucristo era su propio Señor y Dios."[218] Esta declaración de Robert Bowman es una común dentro de los círculos trinitarios, en su intento de defender la idea de que Cristo es Dios en el mismo sentido que su Padre. La lógica detrás de esta afirmación podemos hallarla en las propias palabras de Bowman: "Si Jehová es el único Dios verdadero —y lo es—, entonces Jesús no puede ser el Dios de Tomás *a menos que Jesús también sea el único Dios verdadero; de lo contrario, Tomás estaría adorando a un dios falso*." Como suele suceder con la lógica trinitaria, una que suele presentar argumentos como "blanco o negro", sin matices intermedios, para Bowman las únicas dos opciones son "Dios verdadero" o "Dios falso". Pero lo que Bowman no logra visualizar es que su declaración se vuelve en contra de su entendimiento del pasaje. Veamos por qué.

Un análisis del contexto inmediato deja claro que hay un problema para la interpretación trinitaria. En el mismo pasaje encontramos a María Magdalena que visita la tumba de Cristo temprano en la mañana, cuando todavía era muy oscuro. Encuentra la tumba abierta y corre a avisar a los discípulos, comunicándole a Pedro y a Juan "Han sacado al Señor del sepulcro, y no sabemos dónde le han puesto. (Juan. 20:1, 2 RVA). Los discípulos van a la tumba, al parecer María Magdalena les acompaña o regresa poco después (Comp. con el verso 11). Los discípulos encuentran la tumba vacía, los lienzos y el sudario en el lugar y abandonan la tumba. María Magdalena está afuera llorando desconsolada, probablemente pensando que alguien ha robado el cuerpo del Señor Jesús. (Versos 3-11). María ve dos ángeles y entabla una breve conversación con ellos en la cual confirma su preocupación de que alguien haya tomado el cuerpo de Jesús. Al volverse confunde a Jesús con el jardinero y le dice "Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo lo llevaré. (Versos 12-15).

Jesús le llama, quizás con algo en su voz que ayuda a María a identificarle inmediatamente y exclamar ¡Maestro! Al parecer ella se ha aferrado a él porque Jesús le dice: "*Suéltame*, porque aún no he subido al Padre." Pero lo que dice a continuación crea un problema teológico grave para el punto de vista trinitario expresado por Bowman. "Pero ve a mis hermanos *y diles*: "Yo subo *a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.*" (Juan. 20:17 RVA) El resto es bien conocido, Jesús aparece a los discípulos, y Tomás no está presente. El demuestra incredulidad y afirma que lo único que puede convencerle es ver y tocas las heridas de Cristo. Jesús se aparece a Tomás, y Tomás dirige a Jesús la consabida frase de "Mi Señor y Mi Dios. ¿Por qué afirmamos que la frase,

[217] En la sección anterior ya hemos analizado Juan 1:1 y hemos visto que la afirmación de que este verso expresa igualdad ontológica entre el Logos y Dios es errónea. La frase introductoria de Juan puede ser explicada perfectamente dentro del contexto teológico judío y sin contradecir el monoteísmo bíblico.
[218] *Why you should believe in the Trinity*. Robert M. Bowman, Jr.

"Yo subo *a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios*", impone un problema teológico a los trinitarios?

En esta frase Jesús vuelve a enfatizar algo que él ha enseñado vez tras vez en su ministerio. El Padre es aquel que debe ser considerado "*nuestro Dios*" (Compárese con Juan 17:1-3; Juan 8: 52). En claro contrate, Jesús se ha identificado vez tras vez como el *Shaliaḥ, el mensajero de ese Dios.* En el mismo contexto en el cual Jesús ha señalado al Padre como el *Único* Dios Verdadero, Jesús se identifica a sí mismo como "aquel a quien *tú has enviado.*"[219] Y poco antes de identificar al Dios de los judíos como "mi Padre" Jesús expresa su papel de enviado especial al decir "Si Dios fuera vuestro padre, me amaríais; porque yo he salido y he venido de Dios. Yo no he venido por mí mismo, sino que él me envió." (Jn. 8:42 RVA) De hecho, en el relato de Juan 20 Jesús vuelve a enfatizar a sus discípulos su carácter de enviado especial del Padre, su Dios y Dios de sus discípulos al decir: "Como ***me ha enviado el Padre***, así también yo os envío a vosotros." (Jn. 20:21 RVA) En los versos 17-21, de Juan 20, Jesús vuelve a dejar claro en las mentes de sus discípulos que el Padre no solo es el Dios de ellos, sino incluso suyo mismo, y que él es *el representante especial de ese Dios.* **No existe en todo el pasaje, un solo indicio de que Jesús se identifique, o actúe de modo que pueda ser identificado en igualdad con su Padre.**

Ahora bien, es necesario recordar aquí por qué Bowman y el resto de los trinitarios pueden hablar de Jesús y del Padre, así como del Espíritu Santo, como ***un solo Dios verdadero*****, a pesar de su individualidad personal.** La concepción trinitaria expresa que en Dios subsisten tres personas divinas, el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo. Estos tres comparten la misma sustancia por lo que tienen las mismas cualidades y prerrogativas. Ninguno está por encima del otro en dignidad o autoridad. Así pues, cuando se dice que Jesús "es Dios", no se está queriendo decir que sea la totalidad de Dios, ni que sea "otro Dios" aparte del Padre. Más bien se quiere decir que es totalmente divino, pero ***no es un ser diferente del Dios Trino***. Debemos enfatizar que dicha concepción no puede ser encontrada en las enseñanzas de Cristo, ni en todo el Nuevo Testamento. Los mismos trinitarios reconocen que dicha concepción es el resultado de debates teológicos que llevaron a la expresión de este dogma. Los concilios de Nicea, Constantinopla, y Calcedonia fueron las piedras de apoyo esenciales para la formulación del dogma de "un Dios, tres Personas." Esta formulación no ocurre sino hasta el siglo III y es totalmente ajena a la mentalidad judía del siglo I E.C. ¿Qué importancia tiene esto para el tema que estamos considerando?

Intentemos hacer un ejercicio mental poniéndonos en la mente del incrédulo Tomás. Vez tras vez ha oído a Jesús decir que él es el Mensajero especial de Dios, que todo lo que hace y dice lo hace porque el Padre le ha dicho que hacer y decir. Jesús enfatiza numerosas veces que lo que él realiza, incluyendo sus milagros, es *en el Nombre de su Padre*, es decir como mensajero suyo investido de total autoridad por Aquél. De hecho, oye a María Magdalena decir que su Maestro les ha enviado un mensaje muy importante: "Subo a *mi Padre, y* Padre de ustedes, *a mi Dios* ***y Dios de ustedes****."* Sin dudas debe haber escuchado, en el informe de la aparición de Jesús, cuando él no estaba presente, que Jesús vuelve a recalcar su función de *Shaliaḥ, Malaj, mensajero especial*, de Dios al decir: "Como ***me ha enviado el Padre***, así también yo os envío a vosotros." Con todo este análisis del contexto de Juan 20:28, ¿Pueden los trinitarios mostrar *un solo elemento contextual* ***que sirva de base a Tomás para llegar a la conclusión súbita, repentina, de que Jesús es el***

[219] Es muy interesante que, en este verso, en traducciones del Nuevo Testamento al hebreo, encontramos un verbo hebreo que es la raíz para el sustantivo *Shaliaḥ.*

mismo Jehová en un sentido trinitario?

Esta es una pregunta que los trinitarios *no pueden contestar satisfactoriamente a la luz del contexto de Juan 20.* Pero aquí no termina todo. La afirmación de Bowman, a saber que "Jesús no puede ser el Dios de Tomás *a menos que* ***Jesús también sea el único Dios verdadero****; de lo contrario, Tomás estaría adorando a un dios falso* plantea una seria dificultad hermenéutica e histórica infranqueable. Ya hemos visto que la formulación del dogma trinitario de "un Solo Dios, tres Personas" *no surgió sino hasta tres siglos después.* Luego Tomás ***no podía establecer conceptualmente la divinidad de Jesús en esos términos, e inferir que lo hizo es anacrónico y es intentar introducir dentro del texto bíblico una conceptualización de Dios posterior.*** Este es el verdadero problema al que Bowman y los trinitarios se enfrentan en sus afirmaciones.

Tenemos entonces que hay cuatro posibles interpretaciones para la expresión de Tomás que necesitamos analizar para poder llegar a la conclusión correcta. 1) Tomás considera a Jesús tan Dios Verdadero como el Padre, pero siendo ontológicamente diferente de él, es decir, una especie de politeísmo donde tenemos dos Dioses Verdaderos en igualdad de condiciones. 2) Tomás ve a Jesús como la misma persona del Padre y por ello puede hablar de él como "mi Dios" (Sabelianismo) 3) Tomás ve a Jesús como "mi Dios" en un sentido *Trinitario*, es decir, reconoce que Jesús es *una de las personas divinas*, no la totalidad de Dios, ni la misma persona que el Padre o 4) Jesús por Tomás en armonía con la concepción semítica de representación, donde él mensajero *es tratado y se le llama como si fuera la persona que le ha enviado.*

A la luz del monoteísmo bíblico la primera de las interpretaciones ha de ser descartada de inmediato. Si bien el monoteísmo hebreo permite la existencia de seres divinos, inferiores *y totalmente subordinados al Dios Supremo,* no hay espacio para la aceptación *de dos seres que puedan ser Dios en el mismo sentido absoluto.* Por ello afirmamos sin dudarlo que esta interpretación tiene que ser rechazada a la luz de la Biblia. La segunda, a pesar de lo que afirman los unicitarios, también tiene que ser rechazada inmediatamente porque el contexto deja claro que no es posible. Jesús dice con claridad: "***subo a mi Padre*****,** y Padre de ustedes, ***mi Dios*****,** y Dios de ustedes." (Verso 17). Es evidente, por el uso del verbo "subo", en primera persona, y por el hecho de que Jesús habla del Padre no solo como *su Padre, sino también como su Dios*, que Jesús no puede ser la misma persona que el Padre, y por tanto Tomás no pudo pensar en él como "su Dios" en un sentido sabeliano. ¿Qué hay de la tercera opción?

Esta interpretación requeriría que Tomás al ver a Jesús resucitado hubiera tenido una súbita iluminación que le llevara a entender el hecho de que Jesús puede ser su Dios, porque es *una de las personas que subsisten en el único Dios*. Eso significaría que Tomás *se adelantó a siglos de discusión teológica y llegó a entender, en ese mismo momento el dogma trinitario en su totalidad.* Pero, el contexto inmediato que ya hemos considerado, ***no ofrece ninguna razón para que Tomás llegara a una conceptualización del monoteísmo en donde Dios es uno, pero a la vez tres personas divinas, una de las cuales era Jesús.*** Afirmar que Tomás llegó a esa conclusión, tres siglos antes de Nicea, Constantinopla y Calcedonia, requiere de los trinitarios ofrecer una razón ***contextual***… ¡Que simplemente no es posible hallar en la escena que estamos considerando! Este es el tipo de problemas que surge cuando uno intenta poner en la mente de un discípulo de Cristo un dogma tardío. Con esto, queda la carga de prueba de su posición en los hombros de los trinitarios: Necesitan demostrar, a través del contexto de que o 1) que Tomás recibió una súbita revelación divina, por Espíritu Santo, de la concepción de un solo Dios en tres personas, y por eso

pudo llamar a Jesús "mi Dios" como una de las personas divinas o 2) Que el contexto ofrece palabras o acciones de Jesús que ayudarían a llegar a una conclusión como esa.

Resumiendo: Podemos desechar las tres primeras interpretaciones porque: 1) Tomás no negaría el monoteísmo que su Señor le había enseñado por medio de la aceptación de *dos seres ontológicamente diferentes* en igualdad de divinidad. 2) Jesús muestra en el contexto que él *no es el Padre, pues sube a él y le identifica no solo como su Padre sino también como su Dios. 3)* Que Tomás hubiera querido decir que Jesús es "su Dios" en el sentido trinitario, es decir una de las personas divinas que subsisten en Dios, requeriría o una revelación divina directa, o acciones y palabras de Cristo que justificaran que Tomás pudiera llegar a esa conclusión. De lo contrario estaría aceptando como "su Dios" a dos seres que en su mente que desconocía la formulación trinitaria no podría asociar a "un Solo Dios en tres personas." El contexto, para consternación de Bowman y otros trinitarios ***no ofrece un solo elemento de que a Tomás se le haya dado una revelación especial anticipada del dogma trinitario, ni que Jesús dijera o hiciera algo que ayudara a Tomás a llegar a esa conclusión.*** Dicho eso, consideremos ahora la cuarta y última posible interpretación: Que Tomás hubiera expresado dicha frase en armonía con el concepto de representación semítico que ha sido objeto de estudio de este libro.

Concepto de la representación semítica aplicada a Juan 20:28.

La afirmación de que la expresión de Tomás puede ser entendida a la luz de del concepto de representación semítico pudiera parecer extraña a quien hay empezado a leer el libro en esta sección. Es por eso que veo necesario recordar algunos elementos que ya hemos considerado en las secciones previas. Comenzaremos por repasar algunas de las declaraciones que han hecho diversas obras académicas sobre lo que implica el concepto de representación en la cultura semítica. De ese modo podremos puntualizar aspectos esenciales de ese concepto que, aplicados al caso actual, nos permiten entender la expresión de Tomás sin necesidad de recurrir a una interpretación ajena a la cultura y teología hebrea.

- El *Gran Diccionario Enciclopédico* de la Biblia dice: "Según las costumbres antiguas y el modo de expresión semítico, el Ángel, en tanto que mensajero del Altísimo, *habla y actúa en primera persona, interpretando y traduciendo para el hombre la voluntad divina*; era habitual que los mensajeros orientales, para comunicar el mensaje de su señor, lo aprendieran de memoria ***y lo repitieran en primera persona, en nombre de quien les había enviado***. En consecuencia, y sin excluir ulteriores interpretaciones, el 'Ángel de Yahvé' es básicamente el especial mensajero de Dios que habla en su nombre."
- El *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary* señala: "Ángel del Señor (Gén. 16:7). En el mundo antiguo, la comunicación directa entre partes importantes era muy rara. Intercambios políticos y diplomáticos normalmente requerían el uso de un intermediario, una función que nuestros embajadores realizan hoy en día. El mensajero que servía de intermediario *era un representante de pleno derecho de la parte que él representaba.* Hablaba en nombre de esa parte y con su autoridad. ***Se le otorgaba el mismo trato que recibiría esa parte si estuviera allí en persona. Aunque este era un protocolo estándar, no hubo confusión sobre la identidad de la persona***".
- *The Messenger in the Ancient Semitic World, de Samuel A. Meier.* "Adicionalmente a los mensajeros quienes simplemente manejan un documento escrito y como mucho dan un saludo, un ritual es comúnmente encontrado introduciendo la entrega actual del mensaje por un

mensajero en textos literarios. Comúnmente el mensajero comienza el diálogo (después de un vocativo opcional) con una declaración tomando la forma general de 'NP me ha enviado a ti.' Ocasionalmente, el recipiente del mensaje puede responder a este anuncio en varias formas, tal como con una pregunta sobre el contenido, '¿Qué dice él?' No es común encontrar expansiones más allá de esta pregunta. Sin embargo, una ausencia de respuesta de parte del recipiente no es inusual y el mensajero puede comenzar su mensaje inmediatamente. Cuando el mensajero comienza su mensaje, el comúnmente comienza con una declaración introduciendo el mensaje de la forma general 'NP dice.' Si no hay comentarios iniciales acerca del mensaje que sigue, el mensaje entonces comienza inmediatamente ***con el mensajero normalmente hablando como si él fuera el que lo envía, es decir, en primera persona***…"

Los puntos principales que se extraen de estas citas son importantes para determinar el verdadero significado de la frase de Tomás a Jesús. De acuerdo con estas, el mensajero: 1) Puede hablar*, y obrar,* en primera persona, como si fuera el remitente quién estuviera presente allí, 2) Actúa *en nombre de quién le ha enviado y debido a ello,* 3) Puede hablar y obrar con total autoridad y totalmente investido del poder *otorgado por su señor* y finalmente 4) *Es tratado exactamente igual que si el remitente estuviera presente.* Veamos algunos ejemplos, ya considerados exhaustivamente en la primera parte, pero que nos permitirán comprender la aplicación de este concepto a Juan 20:28.

"Entonces *se le apareció el ángel de Jehovah* en una llama de fuego en medio de una zarza. Él observó y vio que la zarza ardía en el fuego, pero la zarza no se consumía. Entonces Moisés pensó: "Iré, pues, y contemplaré esta gran visión; por qué la zarza no se consume." *Cuando Jehovah vio* que él se acercaba para mirar, *lo llamó desde en medio de la zarza* diciéndole: --¡Moisés, Moisés! Y él respondió: --Heme aquí. *Dios le dijo*: --No te acerques aquí. Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar donde tú estás tierra santa es. ***Yo soy el Dios de tus padres*****: el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.** Entonces Moisés cubrió su cara, porque ***tuvo miedo de mirar a Dios.*** Y le dijo Jehovah: --Ciertamente *he visto* la aflicción de mi pueblo que está en Egipto, y he oído su clamor a causa de sus opresores, pues he conocido sus sufrimientos" (Exo. 3:2-7).

En este relato se comienza diciendo que quien apareció en la zarza fue *el ángel (mensajero) de Jehová.* En armonía con los elementos característicos para un mensajero semítico, el ángel aquí: Habla y actúa como si fuera quién le envió: "Yo soy el Dios de tus Padres… ciertamente *he visto la aflicción de mi pueblo."* (el mensajero de Jehová se expresa en primera persona usando el pronombre personal de la 1ra persona del singular "Yo". Adicionalmente se atribuye a sí mismo acciones que en realidad ha ejecutado Dios mismos como ver la aflicción de Israel). Puede hablar y obrar con total autoridad y totalmente investido del poder otorgado por su Señor (puede dar órdenes): "No te acerques. Quita las sandalias de tus pies…" Es tratado exactamente igual que si fuera el remitente el que estuviera presente: "Moisés cubrió su cara, porque *tuvo miedo de mirar a Dios."* (Moisés cubre su cara como si en realidad quien estuviera allí fuera Dios mismo).

Este pasaje es tratado por Justino Mártir en su Apología I.63: 1-14. Justino pone en boca del Logos, Jesús antes de su venida a la tierra, las palabras "Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abrahán de Isaac y el Dios de Jacob." (versos 6-8). Sin embargo, en vez de interpretar el pasaje como si el Logos fuera una de las personas subsistente en un Dios trino Justino lo interpreta a la luz del concepto de representación que hemos venido tratando. "Y Jesucristo mismo, reprendiendo a los judíos por no conocer que cosa fuera el Padre ni qué el Hijo, dijo también: Nadie conoce al

Padre, sino el Hijo; ni al Hijo le conoce nadie, sino el Padre y a quienes el Padre lo revelare. Ahora bien, el Logos de Dios es Hijo suyo, como antes dijimos. ***Y también se le llama mensajero y embajador, porque El anuncia lo que hay que conocer y es enviado para manifestarnos cuanto el Padre nos comunica***. El mismo Señor lo dio así a entender cuando dijo: El que a mí me oye, *oye a aquel que me ha enviado. Y lo mismo ha de resultar patente de los escritos de Moisés.*" (Versos 3-6).

Justino explica que la razón por la cual, en los escritos de Moisés, esto es Éxodo 3 el Logos, es decir el ángel de Jehová en su interpretación, habla en primera persona y se llama a sí mismo el Dios de los Patriarcas es *porque él es el mensajero y embajador del Padre.* Con ello podemos ver que este pasaje, en el cristianismo primitivo, no es tratado en modo alguno a la luz de una concepción trinitaria posterior, sino a la luz del concepto de representación que hemos estado considerando. Pero es digno de notar que el ángel de Jehová (el Logos para Justino) se identifica a sí mismo ***como si fuera el propio Jehová quien estuviera presente.*** La explicación, recalcamos una vez más, nada tiene que ver con una teología tardía, como la trinitaria, sino que, tal como lo hace Justino, puede ser perfectamente explicada a la luz del fenómeno de representación. Es muy interesante que, justo después de citar esas palabras de la boca del ángel, Justino diga: "Las palabras citadas ***bastan para demostrar que Jesucristo es Hijo y Embajador de Dios***…"

Una objeción que pudiera presentarse a la aplicación del concepto de representación para entender Juan 20:28 es el uso del pronombre personal dativo de tercera persona del singular, αὐτῷ (autó). El caso dativo del pronombre indica el agente indirecto de la oración, es decir, *a quién va dirigida la oración:* ***a él, es decir a Jesús.*** Los que suelen usar este argumento reclaman que la presencia del pronombre indica forzosamente que Juan tiene que haber reconocido ***a Jesús como su Dios***, pues la frase va dirigida específicamente a él. Sin embargo, ese razonamiento desconoce los matices de ciertos pasajes que muestran el argumento falto de fundamento.

Génesis 16 muestra que un mensajero puede hablar en primera persona, y el oyente puede responderle usando pronombres personales que indican claramente que las expresiones dirigidas a Dios mismo van dirigidas ***directamente al mensajero, tal como ocurre en Juan 20:28***. "7 Pero *el ángel de Jehovah* la encontró en el desierto junto a un manantial de agua (el manantial que está en el camino de Shur), 8 y le dijo: --Agar, sierva de Sarai, ¿de dónde vienes y a dónde vas? Ella respondió: --Huyo de la presencia de Sarai, mi señora. 9 *El ángel de Jehovah le dijo*: --Vuelve a tu señora y sométete a su autoridad. 10 --Le dijo también el ángel de Jehovah--: ***Multiplicaré*** tanto tus descendientes, que no podrán ser contados a causa de su gran número. 11 --Le dijo además el ángel de Jehovah--: He aquí que has concebido y darás a luz un hijo. Y llamarás su nombre Ismael, ***porque Jehovah ha escuchado tu aflicción***. 12 Él será como un asno montés, un hombre cuya mano estará contra todos, y las manos de todos estarán contra él. Y habitará frente a todos sus hermanos. 13 ***Ella invocó el nombre de Jehovah, que hablaba con ella, y dijo: --Tú eres un Dios que me ve***. Pues pensó: "¿Acaso no he visto aquí al que me ve?" (Gen. 16:7-13 RVA)

El relato tiene todos los elementos que hemos mencionado como parte del fenómeno de representación. Primero se deja claro que quien ha encontrado a Agar es *un representante de Jehová, su mensajero*. Luego el ángel habla en primera persona, "multiplicaré." La frase "porque Jehová ***ha*** escuchado tu aflicción, en tercera persona, claramente muestra que Jehová y el ángel son dos seres diferentes. Sin embargo, a pesar de ello, el relato muestra que Agar invocó el nombre de Jehová ***que hablaba con ella***. Y a continuación habla *al ángel* como si el ángel mismo fuera

Jehová. De hecho, usa el pronombre personal de la segunda del singular, tú, ***llamándole Dios***. ¿Es el uso del pronombre personal "tú" una indicación de que el ángel era en realidad Jehová mismo? No. A la vista del concepto de representación sabemos que *el mensajero puede ser tratado como si fuera quien le envió.* Esto mismo puede decirse de Juan 20:28. Pero antes de analizar todo lo que esto implica en el caso de Jesús, analicemos un último ejemplo que puede contribuir a entender que al mensajero de Dios se le puede tratar como si Dios mismo estuviera presente en su persona.

Si usted ha comenzado a leer este libro en la presente sección III, le recomendamos que estudie cuidadosamente el apartado *Los 134 cambios que envuelven el Nombre Divino en el texto hebreo,* que aparece en la página 22. Igualmente importante, para la comprensión del siguiente ejemplo que estaremos considerando, es el apéndice I de este libro. Ambos muestran que hay una sólida base para la afirmación de Ginsburg, basada en el análisis de la masora hebrea, de que los Soferim cambiaron el Tetragrámaton 134 veces por la palabra *Adonay,* es decir Señor. En dicha sección se ha un análisis contextual extenso del relato que comienza en Génesis 18 y que se extiende hasta el capitulo 19. Le recomendamos leerlo con cuidado pues estos dos capítulos constituyen una pieza de información invaluable para confirmar la concepción semítica del representante, con todas las características que acabamos de analizar más arriba. Para evitar repetir lo mismo nos concentraremos aquí en el capítulo 18 y en los hechos que nos ayudan a comprender el uso del pronombre *autó* en Juan 20:28.

A modo de resumen del capítulo 19, vemos que dos ángeles han dejado atrás a Abrahán y a "Jehová", el otro ángel que continúa hablando con el patriarca. "Los *dos ángeles* llegaron a Sodoma al anochecer. Lot estaba sentado junto a la puerta de Sodoma, y al verlos se levantó Lot para recibirlos *postrándose a tierra*." (Gen. 19:1 RVA) ¿Estaba Lot consciente del carácter sagrado de estos hombres como representantes de Dios? No podemos ser absolutistas al respecto, pero *el grado de respeto mostrado por Lot* parece indicar que éste era consciente de que no eran hombres comunes. El verbo hebreo שָׁחָה, *shachah,* puede significar, según el contexto, postrarse, inclinarse, o adorar. Es el mismo verbo que se utiliza para la acción que Abrahán realiza para con Dios (Gén. 22:5) y la acción que éste realiza con los hijos de Het (Gén. 23:7). Este verbo es comúnmente traducido por *proskynéō* en la LXX. Pero en el caso de Génesis 19:1 hay una combinación que refleja la *profunda deferencia* con la cual Lot trata a estos mensajeros divinos: Se postró *con el rostro pegado a la tierra.* Este era, desde el punto de vista gestual, la máxima expresión de respeto que puede ser ofrecida *a alguien considerado superior.*[220] La expresión indica que Lot reconoció a estos "hombres" como individuos de una categoría y estatus muy superior a él mismo.

Que Lot reconoció a estos hombres como de gran importancia puede verse en el título que utilizó al dirigirse a ellos. "2 Y les dijo: --He aquí, *señores míos*, venid, por favor, a la casa de vuestro siervo; pasad la noche y lavaos vuestros pies." (Gen. 19:2 RVA). En hebreo la palabra utilizada para Señor, en singular, es אָדוֹן (ʾādôn), y se dirige a individuos que son superiores a uno en rango. En el caso del plural, esta palabra adopta dos formas muy interesantes, una que puede ser usada para personas, sean humanas o angelicales, de alto rango, y otra que es exclusiva *para Dios mismo.* La diferencia es sutil pues las consonantes son las mismas para ambas palabras, אדני (ʾdny). La diferencia estriba en la última vocal de la palabra: Mientras que, para el uso a seres

[220] La expresión "con el rostro a tierra" aparece en todas las Escrituras Hebreas solo 9 veces. En todas ellas el objeto de tal deferencia es siempre una persona que es de una clara superioridad sobre el que la realiza. De hecho, al menos en tres ocasiones se dirige directamente a Dios mismo (2 Crón. 7:3; 20:18; Neh. 8:6). Las otras ocurrencias de la expresión pueden ser encontradas en Gén. 19:1; 42:6; 1 Sam. 24:9; 25:41; 28:14; 1 Crón. 21:21.

humanos, o angélicos, se utiliza una vocal "a" corta, una pataj, para referirse a Dios se utiliza una vocal "a" larga (אֲדֹנַי), es decir una Qamatz (אָדֹנָי).[221] En este versículo, según el texto masorético, Lot utiliza la palabra que es usada para denotar varios señores humanos o angélicos, אֲדֹנַי. Como corroboración de que efectivamente ese es el sentido de la palabra la LXX traduce con la forma plural para señor, es decir κύριοι (*kyrioi*, señores). Por otro lado, la vulgata latina utiliza el plural Domini (señores) para indicar que אדני es interpretado como un plural dirigido a criaturas, es decir אֲדֹנַי.

Lo sorprendente es lo que sucede a continuación. Luego que Lot recibe el mensaje de condenación de la ciudad donde vive, los ángeles le urgen a huir a las montañas para evitar la destrucción. Lot les dirige una súplica que ha intrigado a expositores judíos por siglos: "Lot ***les dijoa ellos***: Eso no, por favor, ***mi Señor*** (אָדֹנָי)." (Gén. 19:18). Lo desconcertante de esta construcción puede observarse por las diversas soluciones lingüísticas que se expresan en las distintas formas de traducir el texto. Pero lo extraordinario en este caso es que se utiliza la palabra *exclusiva para Dios,* אָדֹנָי, para referirse a mensajeros divinos.

Antes de seguir con nuestra consideración de esta particularidad queremos hacer referencia a varias obras que pueden arrojar luz a la comprensión de este texto. Ya hemos visto que Ginsburg menciona 134 cambios que los escribas judíos habían realizado sustituyendo el Tetragrámaton por *Adonai.* Pues este verso es uno de esos cambios que él menciona. Es decir, según este hebraísta, originalmente en este verso diría "Lot ***les dijo***: Eso no, por favor ***Jehová***." El manuscrito Harley 7621, de la colección de manuscritos hebreos de la biblioteca británica, contiene el Tetragrámaton en este versículo en vez de la palabra *Adonai*. Eso corrobora lo anteriormente expresado por Ginsburg al analizar el tema de los 134 cambios: "Hemos observado que, en muchos de estos 134 casos donde el texto recibido muestra Adonai de acuerdo con la Masora, *algunos de los mejores manuscritos y ediciones más tempranas* ***presentan el Tetragrámaton***."[222] Invitamos al lector a considerar el apéndice I, donde mostramos una análisis de una de estas sustituciones, en Zacarías 9:4, donde el manuscrito del Mar Muerto, el 8HevXIIGr[223], da testimonio de la lectura original con el Tetragrámaton. Otro elemento a tomar en consideración es el hecho de que los targúmenes arameos contienen una tiple Yod para indicar la presencia del Tetragrámaton. El destacado Rabino y divulgador judío Rabbi Jack Abramowitz realizó una traducción del Targum de Onkelos en dos tomos. Al llegar a este pasaje él no utiliza Señor, sino Hashem, término que hace referencia *al Tetragrámaton*. Con ello da muestras de reconocer que la lectura original del texto hebreo que subyace en la traducción aramea tenía el Tetragrámaton como reclama Ginsburg.

Adicionalmente, la *Rabbinic Reference Bible,* de la editorial Braughler Books, presenta una nota sobre *Adonai* en Génesis 19:1 que dice "Según la Massora: Soferim alteraron *Hashem* por *Adonai."* Con esta nota los editores de esta Biblia rabínica concuerdan con Ginsburg acerca de la sustitución del Tetragrámaton por *Adonai* en este verso. También Onkelos on the Torah. Understanding the Bible Text. Génesis, pág. 113, por Israel Drazin y Stanley M. Wagmer, dice en una nota: "… La mayoría de los textos de Onkelos *tienen el Tetragrámaton* para identificar

---

[221] Para ayudar al lector desconocedor del hebreo, hemos marcado tanto la consonante Nun (נ) y su vocal en rojo. Podrá observar que la vocal pataj es una rayita debajo de la Nun, mientras que la Qamatz es una "T" pequeña debajo de la Nun. La diferencia fonética entre ambas vocales es que la Qamatz es más larga en su pronunciación. Esta diferenciación ayudó a los lectores de las Escrituras hebreas a determinar cuando en pasajes ambiguos se hacía referencia a Dios mismo y cuando a seres humanos con autoridad.

[222] *The Massorah. Translated into English with a Critical and Exegetical Commentary*, Tomo IV, página 28, Sección 115

[223] No ha sobrevivido ningún manuscrito de la comunidad del Mar Muerto con el texto de Gén. 19:18.

"Señor" como Dios.” Esto corrobora que nuestro uso de los targúmenes como evidencia del uso del Tetragrámaton en este verso es válida. Hay que añadir que tanto la LXX como la Vulgata Latina presenta en Gén. 19:18 la palabra Señor *en singular* en vez de plural. Por último, ninguna de estas fuentes utiliza elementos que indiquen que el Tetragrámaton debió estar en el verso 2, donde inicialmente Lot interactúa con los dos mensajeros.

La mención de Lot, dirigiéndose a los ángeles como *Jehová* no es un problema si interpretamos el pasaje a la luz del concepto de representación semítica. Inicialmente Lot reconoció a estos “hombres” como individuos importante dignos de un trato respetuoso. Pero en la medida que estos le comunican *el mensaje de parte de Dios* para Lot es claro que son representantes especiales de Él. Esto le permitiría sentirse totalmente libre para llamar ***a ambos ángeles*** por el nombre de Jehová. Ya hemos visto que Agar llamó por el nombre de Jehová *a aquel que le hablaba, es decir al ángel de Jehová.* Un análisis de toda la información provista a lo largo de este libro nos lleva a comprender que el mensajero semítico, como ya se ha dicho, puede ser tratado ***como si el que estuviera presente fuera el mismo que le envió.*** Llegados a este punto debemos prestar cuidadosa atención a la expresión, pues esta utiliza, como en el caso de Juan 20:28 un pronombre personal para indicar a quién se dirige la frase.

“Lot ***les dijo a ellos***: Eso no, por favor ***Jehová***.” Lot dirige su habla *a ellos*, es decir *a ambos ángeles a la vez.* El uso del pronombre de la 3ra persona ***en plural*** impide que la expresión haya sido dirigida directamente a Dios, como algunos pretenden. Este es justamente el mismo escenario que tenemos en Juan 20:28. Si el pronombre personal *autó*, a él, indica que la frase no puede estar dirigida a Dios, sino solamente a Jesús, entonces el pronombre אֲלֵהֶם (*Elehem*, a ellos) tiene que indicar que la frase no va dirigida a Dios, *sino directamente a ambos ángeles.* Este hecho pudo haber sido la razón por la que los Soferim hicieron el cambio en este versículo, tal como lo hicieron en el versículo 3 del capítulo 18. Y esta expresión dirigida a los mensajeros llamándoles por el nombre de Jehová, *solo puede ser entendida a la luz de fenómeno de representación que hemos considerado hasta aquí.*

Alguien pudiera decir, a pesar de la evidencia que se ha presentado en el texto principal de nuestro libro o en el apéndice I, que no podemos estar absolutamente seguros de que el Tetragrámaton haya sido usado originalmente en este verso (19:18). Sin embargo, esa persona tiene que explicar cómo es que Agar se dirige a *un mensajero de Dios* por su Santo Nombre. O incluso necesita explicar por qué Dios le dice a Israel que su mensajero personal *tiene su Nombre en él.* (Éxodo 23:20-22). Por otro lado, suponiendo que la lectura original del verso no fuera el Tetragrámaton, todavía se tiene que explicar como un término *usado exclusivamente para Dios*, es utilizado para hablarle en un discurso directo *a dos mensajeros.* Al fin y al cabo, como hemos visto אֲדֹנָי es usado exclusivamente para Jehová como título divino. Por tanto, sea que la lectura original haya sido el Tetragrámaton o *Adonai*, la expresión de Lot dirigida *directamente* a los dos ángeles es una prueba indudable de que ***un mensajero especial de Dios puede ser tratado directamente como si él fuera Dios mismo.*** Veamos cómo esto aplica al pasaje de Juan versículo 20 y las conclusiones a las que podemos arribar.

Como hemos mencionado anteriormente, para poder comprender lo que Tomás quiso decir con la expresión dirigida a Jesús, “mi Señor y mi Dios”, necesario que demos consideración a la experiencia personal de Tomás con Jesús. Esto se hace necesario para entender *a qué conclusión llegaría Tomás sobre quién era realmente Jesús.* Tomás es mencionado 11 veces por nombre en el Nuevo Testamento. No

obstante, dado que era uno de los doce apóstoles es evidente que expresiones como "los apóstoles", "los doce", etc. incluirían a Tomás aun cuando no se le identificara por nombre (Mateo 10:2, 3). El análisis de algunos de estos pasajes puede ayudar a determinar a cuál conclusión llegaría Tomás acerca de Jesús resucitado.

"El que os recibe a vosotros a mí me recibe, y el que me recibe a mí *recibe al que me envió*." (Mat. 10:40 RVA; Juan 13:20) La declaración de Jesús está íntimamente ligada con el concepto de representación. Efectivamente, el que recibe a un mensajero, en la cultura semita, estaba recibiendo de cierto modo a quien le había enviado. La cadena que Jesús presenta es: Jesús envía a sus discípulos, quien los recibe reciba a Jesús. Pero *al recibir a Jesús* también recibirían a Dios mismo *quien le envió.* ¿Estaba Tomás presente en el momento en que Jesús expresa esta conceptualización de la representación semítica? Sí. Mateo 11:1 muestra que Jesús dio estas instrucciones *a los doce*, lo que sitúa a Tomás en la escena.

"Constituyó a doce, a quienes nombró apóstoles, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar *y tener autoridad para echar fuera los demonios*" (Mar. 3:14, 15 RVA, compárese con Mar. 6:7)[224] Una vez más Tomás, quien es uno de los apóstoles está presente cuando Jesús efectúa una acción que pone de relieve un aspecto esencial en el concepto de la representación. Jesús les envía, pero ellos están investidos con una autoridad significativa dada por él: tendrían poder incluso sobre seres espirituales malvados. Luego como mensajeros de Jesús, y por extensión de Dios, no solo comunicarían sus palabras, sino que adicionalmente actuarían con la autoridad de la cual están investidos por su nombramiento.

"--El que ***en mi nombre*** recibe a alguien como este niño, a mí me recibe; y el que a mí me recibe no me recibe a mí, sino al que me envió." (Mar. 9:37 RVA) Tomás está dentro de "los discípulos" que acompañaban a Jesús cuando este pronunció estas palabras, pues él era uno de los doce. Jesús pone de relieve dos aspectos envueltos en la representación, que el mensajero actúa *en el nombre del que le envía* y quien lo recibe está en realidad recibiendo al remitente. Más tarde, como veremos, Tomás escucha al propio Jesús decir que todo lo que él realiza es *en el nombre de su Padre.*

"Jesús les dijo: --Mi comida es que *yo haga la voluntad del que me envió y que acabe su obra*." (Jn. 4:34 RVA) Que Tomás está presente es claro en el contexto pues se dice que los discípulos ofrecen a Jesús algo de comer (verso 31). Lo dicho por Jesús confirma que el enviado, en la cultura hebrea, tiene la responsabilidad de efectuar fielmente la obra que se le encomienda y *está sujeto a la autoridad de quien le ha enviado.* Jesús aplica este concepto a sí mismo, con la salvedad de que él se complace en hacer la voluntad de Dios como se complacería en alimentar con un alimento sabroso.

"44 Pero Jesús dijo con voz fuerte: "El que pone su fe en mí no solo pone su fe en mí, sino también en el que me envió; 45 ***y el que me ve a mí también ve al que me envió***. 46 He venido al mundo como una luz, para que nadie que ponga su fe en mí siga estando en la oscuridad. 47 Ahora bien, si alguien oye mis palabras pero no las cumple, yo no lo juzgo; porque no vine a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. 48 El que me rechaza y no acepta mis palabras tiene quien lo juzgue: las palabras que he dicho lo juzgarán en el último día. 49 Porque *no he hablado por mi cuenta, sino que es el Padre, que me envió, quien me ha mandado lo que tengo que decir y lo que*

[224] Lucas 9:1, 2 muestra que la autoridad dada por Jesús no solo les permitía echar fuera a los demonios, sino que adicionalmente podían sanar a personas atormentadas por enfermedades.

tengo que hablar. 50 (Juan 12:44-50, TNM20[225]) Y sé que su mandamiento significa vida eterna. ***Así que todo lo que digo, lo digo tal como el Padre me lo ha dicho".*** Es imposible que alguien no pueda percibir la esencia misma del concepto de representación, que hemos estado investigando, en estas palabras de Jesús. No se trata solo del hecho de que quien rechaza a Jesús rechaza a aquel que le ha enviado. Jesús señala la cuestión medular misma al decir "…el que me ve a mí ***ve al que me envió."*** Cuando un mensajero representa de manera especial a quien le envía, la identificación del remitente con su mensajero es tal que puede decirse que el remitente está presente en la persona de su enviado. Tomás está en el grupo de personas que oye a Jesús oír estas palabras según puede verse en los versos circundantes[226].

"8 —Señor —dijo Felipe—, muéstranos al Padre y con eso nos basta. 9 —¡Pero, Felipe! ¿Tanto tiempo llevo ya entre ustedes, y todavía no me conoces? ***El que me ha visto a mí, ha visto al Padre.*** ¿Cómo puedes decirme: "Muéstranos al Padre"?" (Juan. 14:8-9 Nueva Versión Internacional) Que Tomás está presente puede verse por el hecho de que ha hecho una pregunta a Jesús (verso 5). Ahora Felipe toma la palabra y le pide a Jesús que le permita ver al Padre suyo. Jesús dice unas palabras que son el corazón mismo de la representación de un *Shaliaḥ*, un mensajero especial. De hecho, para no dejar dudas de lo que quiere decir, añade: "¿Acaso no crees que yo estoy en el Padre, y que el Padre está en mí? Las palabras que yo les comunico, *no las hablo como cosa mía, sino que es el Padre, que está en mí, el que realiza sus obras*. 11 Créanme cuando les digo que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí; o al menos créanme por las obras mismas." (Juan. 14:10-11 NVI) Una vez más Jesús se presenta ante los ojos de Tomás como el mensajero *especial* de Dios cuya presencia representa de manera absoluta y completa a su Padre y Dios.

Los trinitarios intentan insertar su doctrina tardía en las palabras de Jesús para indicar que, el sentido de las palabras de Jesús indica la igualdad de éste con su Padre. Pero un análisis del contexto hecha por tierra semejante anacronismo. Jesús continúa su conversación con sus discípulos de manera ininterrumpida por todo el capítulo. Y justo al final de esta conversación indica la diferencia entre él como enviado y su Padre como su Dios cuando dice: "» Ya me han oído decirles: "***Me voy***, pero vuelvo a ustedes." Si me amaran, se alegrarían de que voy al Padre, ***porque el Padre es más grande que yo.***" (Juan. 14:28 NVI) Si usted hubiera sido Tomás, ¿qué habría interpretado en las palabras de Jesús? ¿Tendría alguna razón para suponer que Jesús es igual a Dios en el sentido trinitario expresado siglos después? Y, al oír el informe de los demás apóstoles acerca y de María Magdalena, acerca de la aparición de Jesús a ellos, ¿no resonarían estas palabras de Juan 14:28 cuando Jesús dijo: "***subo*** a mi Padre… *y* **mi Dios.**"? Si compara las de Juan 14:28, donde Jesús habla de *irse*, y reconoce *que el Padre es Mayor que él*, con las de Juan 20:17 donde Jesús habla de *irse, subir* y señala que aún *después de su resurrección el Padre es su Dios,* ¿De verdad llegaría a la conclusión de que Jesús es llamado por Tomás "mi Dios" en el sentido de que Jesús era el mismo Jehová, en un sentido trinitario? ¿O más bien, a la luz de lo que Jesús ha dicho en los versos 8-14 llegaría a la conclusión de que Tomás, al tener presente que Jesús es el mensajero *especial* de Dios le llama "mi Dios" como representante de su Padre, aquel en quien puede ver al Padre y Dios de Jesús? Pero, antes de llegar a una conclusión analicemos algunas frases más de las que Tomas fue testigo ocular.

"En aquel día pedirán en mi nombre. Y no digo que voy a rogar por ustedes al Padre, 27 ya que el Padre mismo los ama porque me han amado *y han creído que yo he venido de parte de Dios.*

[225] La Biblia. Traducción del Nuevo Mundo 2020.
[226] Para este tiempo los apóstoles acompañaban a Jesús en su ministerio de manera regular.

28 *Salí del Padre y vine al mundo*; ahora dejo de nuevo el mundo y vuelvo al Padre. 29 —Ahora sí estás hablando directamente, sin vueltas ni rodeos —le dijeron sus discípulos—. 30 Ya podemos ver que sabes todas las cosas, y que ni siquiera necesitas que nadie te haga preguntas. *Por esto creemos que saliste de Dios."* (Juan. 16:26-30 NVI) ¿A qué conclusión llegaron los discípulos de Cristo casi al final de su ministerio sobre quién era él? ¿Llegaron a la conclusión de que Jesús era el mismo Jehová, como afirma Bowman, en un sentido trinitario? NO. Sus discípulos, incluyendo Tomás, llegaron a la firme conclusión de que Jesús era el *representante especial de Dios, su Shaliaḥ, su Malaj,* aquel que podía revelar al Padre de manera tan perfecta que verlo a él *equivalía ver a aquel que le envió.*

Juan 17 es la continuación inmediata de la conversación entre Jesús y sus discípulos. Este es un capítulo crucial para la comprensión de la mentalidad de Tomás sobre quién era en realidad Jesús. Jesús comienza el capítulo con una sentida oración por sus discípulos en la que expresa la relación suya con su Padre y sus discípulos de una manera que dejaría una huella indeleble en la mente de Tomás. Jesús comienza la oración dirigiéndose al Padre y rogando por sus discípulos. En el verso 3 él dice: "Y ésta es la vida eterna: que te conozcan *a ti* [según el contexto inmediato el Padre], ***el único Dios verdadero***, y a Jesucristo, ***a quien tú has enviado***." (Juan. 17:3 NVI). No puede pedirse una declaración más abierta, de parte de Jesús, de su credo monoteísta y de cuál es su relación personal con su Padre. Jesús identifica a su Padre como "el ***único*** Dios verdadero", una declaración que ha enseñado vez tras vez en su ministerio frente a sus discípulos. Pero en vez de presentarse a sí mismo como el mismo Jehová, en un sentido trinitario, Jesús deja clara su relación con su Padre y Dios al decir que él es su *Shaliaḥ, Malaj, enviado especial.* De hecho, en toda su oración Jesús recalca su papel como el enviado especial de su Padre y que sus discípulos han llegado a esa misma conclusión en base a sus palabras y acciones.

"7 Ahora saben que *todo lo que me has dado viene de ti*, 8 porque *les he entregado las palabras que me diste*, y ellos las aceptaron; ***saben con certeza que salí de ti, y han creído que tú me enviaste.***" (Juan. 17:7-8 NVI) De una manera clara Jesús describe su relación con su Padre y la conclusión a la que sus discípulos han llegado sobre él. Todo lo que Jesús ha dicho y hecho proviene de su Padre y, como su fiel mensajero, él les ha entregado con precisión las palabras que éste le ha entregado para ellos. Ante todas las palabras y obras de Jesús, hechas en el nombre del Padre, sus discípulos han llegado a la certeza de que Jesús es *el Shaliaḥ, el Malaj, el mensajero personal de Jehová, no Jehová mismo.* Pero ahora Jesús está a punto de indicar *hasta qué grado él representa al Padre.* A lo largo de los siglos Jehová Dios ha usado ángeles y seres humanos para representarle delante de sus siervos. Todos ellos han estado investidos de diferentes grados de autoridad, en función a su comisión. Pero Jesús está a punto de mostrar que él puede ser considerado el mensajero de Dios *por excelencia, su mensajero personal.* Su declaración es impactante porque nos trae a la mente inmediatamente la declaración de Jehová acerca del ángel que acompañaría a los israelitas en el desierto.

"Padre santo, protégelos *con el poder de tu nombre*, ***el nombre que me diste***, para que sean uno, lo mismo que nosotros. 12 Mientras estaba con ellos, los protegía y los preservaba ***mediante el nombre que me diste***, y ninguno se perdió sino aquel que nació para perderse, a fin de que se cumpliera la Escritura." (Juan. 17:11-12 NVI) Si repasamos la primera sección de este libro encontraremos lo que a nuestro juicio es la declaración más impactante sobre alguien que haya representado a Dios en una función. ""He aquí, yo envío un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino y te lleve al lugar que yo he preparado. Guarda tu conducta delante de él y *escucha*

su voz. *No le resistas, porque él no perdonará vuestra rebelión,* ***pues mi nombre está en él***. Pero si en verdad escuchas su voz y haces todo lo que yo te diga, seré enemigo de tus enemigos y adversario de tus adversarios. Porque mi ángel irá delante de ti y te llevará a la tierra de los amorreos, heteos, ferezeos, cananeos, heveos y jebuseos, y yo los destruiré". Como ya examinamos anteriormente, la expresión "mi nombre está en él" es una muestra de que el ángel que acompañó al Pueblo de Israel gozaba de una autoridad y poder *extraordinarios.* A los efectos ¡era como si Jehová mismo estuviera en medio del campamento de Israel en la persona del Padre.

Jesús ahora nos dice que Dios le ha dado *su Nombre.* El contexto muestra que no está refiriéndose a cierta unión misteriosa trinitaria, sino al *poder que el nombramiento divino le concede y le permite realizar y enseñar todo lo que hecho.* Pero esa declaración de Jesús, similar a la que hallamos en el libro de Éxodo, deja fuera de dudas que Jesús ha sido, por mucho, *el principal representante de su Padre en la tierra, solo comparable al propio ángel de la presencia de Dios.* Que sus discípulos han entendido con claridad este hecho puede ser apreciado por la declaración que tiempo después hiciera Pedro en su predicación a un grupo en casa de Cornelio. "Me refiero a Jesús de Nazaret: *cómo lo ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder*, y cómo anduvo haciendo el bien y sanando a todos los que estaban oprimidos por el diablo, ***porque Dios estaba con él***. (Hechos 10:38 NVI). Sí, los discípulos de Jesús entendieron "con exactitud" que este había *salido de Dios* y que todas sus obras poderosas se debían no que éste fuera Dios mismo, sino *a que Dios estaba con él.* Es difícil hallar una declaración de relación representativa más clara que esta.

Este repaso de las declaraciones de Jesús donde él establece una relación de representatividad con su Padre son suficientes para probar que Tomás estuvo presente y llegó a las mismas conclusiones que sus hermanos. Por supuesto, hay muchas otras declaraciones de Jesús de las que Tomás tuvo que tener noticias por boca de testigos oculares, como las de Jesús en Juan 5 donde reconoce que no puede hacer o decir *ni una sola cosa* que la que el Padre le ha encargado. Pero ahora nos toca examinar de nuevo la última de las declaraciones que Tomás habría escuchado por medio de sus hermanos *justo antes de que Jesús se le apareciera a él mismo.*

Como hemos mencionado, antes de que Jesús se le apareciera a Tomás y este se le llamara "mi Señor y mi Dios", Jesús se ha aparecido a María Magdalena y a sus otros discípulos. ¿Ha cambiado en algo el discurso de Jesús acerca de sí mismo y su relación con su Padre expresada en Juan 20:17? ¡Para nada! Primero, Jesús vuelve a enfatizar que *sube al Padre*, quien continúa siendo *su Dios*. Jesús vuelve a identificar quién es el Dios de sus discípulos, tal como ha hecho anteriormente en Juan 17:1-3: El Padre. Y al aparecerse a los demás apóstoles Jesús les deja claro que sigue siendo aquel que Dios ha enviado, su representante especial: "21 —¡La paz sea con ustedes! —repitió Jesús—. *Como el Padre me envió a mí*, así yo los envío a ustedes. (Juan. 20:21 NVI) Es claro, por el contexto que Tomás ha recibido ambas declaraciones de Jesús pues en la primera éste pide a María que les informe *a sus discípulos*, y en la segunda se dice que los demás discípulos le informaron a éste que Jesús se apareció cuando él no estaba y lo que sucedió. Justo ese informe llevó a Tomás a expresar una incredulidad que llevó a Jesús a confirmarle personalmente su resurrección.

Ahora que hemos repasado cuidadosamente todos los aspectos implicados en este relato. Ahora que hemos viajado con Tomás y escuchado a Jesús hacer declaraciones que indican su papel de representante, enviado de Dios, nos toca hacer una evaluación de la mentalidad de Tomás cuando

Jesús se le aparece. ¿Ha encontrado usted alguna razón contextual en Juan 20 sobre la cual sustentar que Tomás llegaría a la conclusión de que Jesús era Jehová en algún sentido trinitario? ¿Ha encontrado alguna razón contextual para llegar a la conclusión de que Tomás ha sido bendecido con un entendimiento sobre Dios que no llegó a desarrollarse sino hasta tres siglos después? A la luz de todos los hechos que hemos analizado, no existe razón alguna para contestar a alguna de estas preguntas con una afirmación positiva. Por eso mencionamos desde un principio que esta interpretación puede ser rechazada tan firmemente como la suposición de que Tomás creyó que Jesús era el mismo Padre o estaría dispuesto a creer que Jesús era un segundo Dios *en igualdad con él Dios supremo.*

Sin embargo, todo nuestro examen de la evidencia presentada ha dejado fuera de dudas que Jesús se presentó a sí mismo como el principal *y más importante mensajero de Jehová Dios*." Es tal la autoridad delegada por Dios que Jesús ha recibido la comisión, de parte de su Padre, de realizar el juicio a cada ser humano. Ha recibido la autoridad y el poder para realizar la resurrección de aquellos que están impotentes en la muerte. (Juan 5:19-30). Sin embargo, no tiene esta autoridad y poder en competencia con su Padre ni en virtud de ser una de las personas del Dios trino. No, la tiene en virtud de ser el representante de Dios pues, como indica el contexto, *no puede hacer ni una sola cosa por sí mismo,* sino porque el Padre le ha dado esa autoridad (Juan 5:19-30). Todo lo que Jesús ha hecho y ha dicho está en una armonía tan completa con la voluntad expresa de quien le envió que Jesús pudo decir "el que me ha visto a mí, ***ha visto a quien me envió.****"*

Tomás ahora tiene en frente de sí a su Señor, muerto hace tres días por sus enemigos, resucitado, vivo, invitándole a confirmar su fe en él y en su Padre. No hay que dudar que su corazón late con fuerza y queda totalmente fuera de sí ante esta aparición. Sabe que el Padre ha resucitado a Jesús y que éste ahora, más que nunca es el principal representante de Jehová. La pregunta que surge es: ¿Encuentra usted alguna razón de por qué Tomás no habría de dirigirse *al principal representante de Dios* del modo como es usual en las Escrituras, es decir ***como si quien estuviera delante de él fuera aquel que ha enviado a Jesús mismo***? La cultura hebrea, semítica, que Tomás ha recibido, las enseñanzas de Jesús acerca de su papel como el más importante representante de Dios, condicionarían la mente de Tomás para poder llamar a Jesús "mi Dios" *sin que esto implique que considere a Jesús el Dios Supremo.* Si siervos de Dios podían llamar a representantes divinos por el Nombre de Jehová, como lo hizo Agar y el propio Lot, si estos mensajeros podían hablar como si ellos mismos fueran aquel que les envió, ¿Tiene usted alguna razón *demostrable* de que Tomás, criado bajo esta misma cultura semita no haría lo mismo en este caso? La expresión de Tomás, aunque audiblemente dirigida a Jesús, a quien tiene el frente, estaría en realidad dirigida a aquel a quien Jesús representaba, aquel que Jesús, en el mismo contexto, ha identifica como "el Dios de ustedes." Tal como al hablar a los dos ángeles, y usar Jehová/Adonai para ellos, así como seguir expresándose como si ellos fueran el propio Jehová, Tomás podía hablar a Jesús de manera directa, pero evidentemente dirigida en realidad a aquel que Jesús representa.

No, no hay un solo elemento en el capítulo 20 de Juan para indicar que Tomás había llegado a una conclusión como la que Bowman y otros trinitarios intentan imponer a un texto que proviene de la cultura hebrea. Si la interpretación que ellos presentan fuera la correcta, entonces deberíamos esperar que Juan mismo hubiera llegado a la misma conclusión de Tomás y expresara dicha conclusión en su evangelio. Sin embargo, justo después de oír a Tomás "mi Señor y mi Dios" Juan nos dice cuál es el objetivo de haber escrito su evangelio: "30 Jesús hizo muchas otras señales milagrosas en presencia de sus discípulos, las cuales no están registradas en este libro. 31 Pero

éstas se han escrito ***para que ustedes crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios***, y para que al creer en su nombre tengan vida. (Jn. 20:30-31 NVI). ¿Por qué no refuerza Juan la recién adquirida convicción de Tomás al terminar este relato? Porque ni en la mente de Tomás, ni en la de Juan existía la idea de que Jesús fuera una de las personas de una divinidad trina. Juan es el evangelista que más habla de la relación de Jesús con su Padre como su representante especial. Por ello para él las palabras de Tomás no representarían una ruptura con el monoteísmo bíblico hebreo. Esta explicación está sostenida por el contexto y concepciones semíticos bajo los cuales fueron criados tanto Tomás como Juan. Está sólidamente basada en ejemplos de las Escrituras hebreas, así como reforzada por obras como las de Josefo, Filón de Alejandría, Justino Mártir y otros muchos escritores de los siglos II y III y que ya hemos analizado. Dejamos al lector la responsabilidad final de emitir un juicio sobre el tema y esperamos sinceramente que hayamos podido ayudarles a tener todos los elementos necesarios en plena armonía con el monoteísmo que el Señor Jesús enseñó.

Conclusión.

Pudiéramos añadir otros muchos pasajes de la Biblia a nuestro examen a la luz del concepto semítico de representación. Sin embargo, los que ya hemos considerado son suficientes y emblemáticos de cuál es el resultado: Cuando se incluye este concepto en la exégesis de pasajes claves de la Biblia, la interpretación tardía trinitaria se difumina y el pasaje cobra un significado armonioso con el resto de las Escrituras. Solo queremos añadir un último pasaje, de manera breve, de cómo la falta de inclusión de este concepto produce una exégesis errada. Nos referimos a la afirmación de Robert Bowman y J. Ed Komoszewski en el capítulo 3 de su reciente libro "*The Incarnate Christ and His Critics"*. En este capítulo ellos analizan Juan 5:23 y sus implicaciones para la identificación del Señor Jesús y su relación con su Padre. En la opinión de ambos, a Jesús se le puede dar honor tal como se le da al Padre *únicamente* si él es igual a su aquel en su divinidad, y no como resultado de ser el enviado especial de Dios.

La siguiente cita nos permitirá mostrar su punto de vista y el por qué lo consideramos equivocado: "Incluso si Jesús se hubiera referido a sí mismo como mensajero de Dios, esto no disminuiría la fuerza de su afirmación sobre el honor que se le debe al Hijo. Como observa D. A. Carson[227]: "Esto va mucho más allá de hacer de Jesús *un mero embajador que actúa en nombre del monarca que lo envió*, un enviado plenipotenciario cuya autoridad derivada equivale a la de su maestro. Esa analogía se rompe precisamente aquí, ***porque el honor dado a un enviado nunca es el mismo que se da al jefe de estado.***" De hecho, Jesús no se presenta aquí simplemente como el siervo mensajero del rey (como, por ejemplo, los musulmanes ven a Jesús), sino como el Hijo real de su Padre."[228]

Sin embargo, la declaración resaltada en negrita, en el párrafo anterior, denota la falta de entendimiento que el concepto de representación tiene y el hecho de que Jesús *está hablando sobre la base de ese concepto* en Juan 5:23. Repasemos una vez más lo que hemos visto acerca de la función y trato del enviado en la cultura hebrea. Para ello volveremos a citar El Zondervan Illustrated Bible Backgrounds[229] Commentary que explica: "Ángel del Señor (Gén. 16:7). En el

[227] Ellos citan aquí D. A. Carson, The Gospel according to John, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 254– 55.
[228] The Incarnate Christ and His Critics A Biblical Defense, capítulo III, edicion digital.
[229] Tome nota de que estamos citando un comentario que precisamente presenta el trasfondo cultural, y teológico del N.T. Es muy interesante que Bowman, Komoszewski y Carson, pierdan de vista que su afirmación no es correcta sobre el trato dado al embajador, representante, de un dignatario.

mundo antiguo, la comunicación directa entre partes importantes era muy rara. Intercambios políticos y diplomáticos normalmente requerían el uso de un intermediario, una función que nuestros embajadores realizan hoy en día. El mensajero que servía de intermediario era ***un representante de pleno derecho de la parte que él representaba.*** Hablaba en nombre de esa parte y con su autoridad. ***Se le otorgaba el mismo trato que recibiría esa parte si estuviera allí en persona.*** Aunque este era un protocolo estándar, no hubo confusión sobre la identidad de la persona".

Según este comentario ilustrado del trasfondo cultural de la Biblia, ¿Cómo se trata al mensajero de un dignatario? Reproducimos una vez más para énfasis estas palabras: "***Se le otorgaba el mismo trato que recibiría esa parte si estuviera allí en persona.***" Esto ciertamente desarticula la afirmación de estos tres académicos trinitarios, pues una fuente especializada en la cultura de la Biblia que claramente dice lo contrario. Pero lo sorprendente para el autor de este libro, es que el contexto inmediato hace referencia a este concepto en las palabras del Señor Jesucristo cuando dice en el mismo verso: "…El que no honra al Hijo, *no honra al Padre que le envió*." (Juan. 5:23 RVA) Jesús está explicando sus palabras sobre honrarle *como* se honra al Padre, *aludiendo a su papel como enviado de Dios, su Padre.*

En ese papel, dentro de la cultura hebrea, honrar al mensajero *como se honra a quien le envió*, es simplemente *honrar a quién le ha enviado*. Por eso Jesús dice que quien no le honra, *como representante de su Padre, está en realidad deshonrando a su padre* ***que le envió.*** ¿Puede usted percibir con este último ejemplo como la aplicación del concepto de representación como clave para la exégesis de estos pasajes de la Biblia desarman la premisa de los trinitarios? No se requiere una igualdad ontológica, como dicen los tres, sino simplemente que la persona sea el representante especial de quien le ha enviado. Una confirmación de este hecho, dentro del texto del N.T. puede verse en Fil. 2:9, 10, donde vemos a Jesús exaltado por su Padre, y recibiendo la honra de todos los seres fieles: "9 Por lo cual también Dios lo exaltó hasta lo sumo y le otorgó el nombre que es sobre todo nombre; 10 para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra; 11 y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre que Jesucristo es Señor." (Phil. 2:9-11 RVA)

¿Cuál es el objetivo y resultado de la honra que Jesús recibe según Filipenses 2:9-11? En vez de mencionar que es una honra meramente *personal*, *ontológica*[230], Pablo destaca que esta se le ofrece

[230] No es nuestro propósito el analizar el pasaje entero aquí pues el autor tiene el propósito de responder a este argumento en un artículo dirigido específicamente a tratar este. No obstante, es oportuno señalar que el mismo contexto de Juan 5 indica fuera de toda duda que Jesús recibe esa honra por ser el mensajero de su Padre y no por su supuesta igualdad ontológica con este. El verso 23 comienza con la conjunción subordinante de propósito ἵνα (*hina, a fin de que, para que*). Las oraciones subordinadas de propósito tienen la función de indicar la razón por lo cual se ha hecho una declaración en la oración anterior. Si Jesús ha de ser honrado, como lo es su Padre, por causa de su igualdad ontológica con este, el verso 22 debería tener una declaración que resalte ese hecho. Sin embargo, el verso 22 hace una declaración que indica justamente el concepto de representación con que concluye el verso 23. Veamos "Porque el Padre no juzga a nadie, sino que todo el juicio ***lo dio al Hijo***, ***para que*** todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre que le envió." (Juan. 5:22,23 RVA). La acción que es explicada en el verso 23 *no es ontológica sino de representación.* El Padre delega al Hijo el juicio, le nombra como su representante en esta función con un objetivo: Que todos honren al Hijo, a quien ama y ha nombrado, como le honran a él como la fuente de ese nombramiento. Por eso Jesús concluye con la frase indicando que *no honrarle a él, como representante, sería negar la honra a quien le ha enviado, es decir, su Padre.*

para la gloria de Dios Padre. ¿No es esa justamente la esencia de la honra que se le da al representante en la cultura semítica? Como puede verse, un análisis de los textos Cristológicos, a la luz del concepto de representación en vez de con el lente tardío trinitario, pone de relieve a Jesús como el más importante representante de Dios. Esa es la razón de por qué Jesús dijo que Dios le había dado su propio nombre, es decir, le invistió con la más alta dignidad que podía dar a su Hijo. Pero incluso, bajo esa dignidad, Jesús continúa sujeto a su Padre, y la honra que recibe no es para glorificación personal.

Este último ejemplo muestra por qué el autor mencionaba en la introducción que la interpretación trinitaria de la Biblia solo puede mantenerse en pie si se desarraiga el N.T. de su contexto histórico – teológico y se siembra en la filosofía neoplatónica griega del siglo III. Y es una muestra adicional de cuán importante es, para la correcta interpretación de la Biblia, el tomar en consideración el concepto de representación semítico. Cuando se le toma con consideración, las aparentes contradicciones de la Biblia desaparecen por completo y un cuadro armonioso aparece en su enseñanza principal: Existe un Único Dios Verdadero, el Padre de Jesús, y este ha nombrado como su representante especial, personal, a su querido Hijo. Esta representación va mucho más allá del simple concepto de representación selectivo que tenemos hoy en día en nuestra concepción occidental. Es una representación donde el que ha sido envestido habla con total autoridad, pero dependiente enteramente de aquel que le ha enviado en cuanto a qué comunicar y hacer (Juan 5:19, 30). Es una representación que hace que Jesús sea investido con autoridad y poder como nadie más lo ha sido ni en el cielo ni en la tierra (Heb. 1:4; Hechos 2:32-36; 10:38). Es una representación que es realizada, no para la gloria personal, sino para la honra, la alabanza y la vindicación del Dios y Padre suyo, Jehová Dios (Juan 5:23). Esa es la razón por la que Dios, tal como hiciera con su ángel enviado delante de Israel, dice de su propio Hijo: "… Este es mi Hijo, el amado; escúchenle". (Mar. 9:7, Traducción del Nuevo Mundo, 1987).

Apéndice I: **Juan 1:1: monoteísmo en la Traducción de la Biblia**

Probablemente, ninguna crítica a la *Traducción del Nuevo Mundo* (TNM) haya alcanzado tanta difusión como las palabras del erudito del griego koiné William Barclay: "La deliberada distorsión de la verdad por esta secta se ve en sus traducciones del Nuevo Testamento. Juan 1:1 es traducido: 'Originalmente la Palabra era, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era un dios,' Una traducción que es gramaticalmente imposible.… Es suficientemente claro que una secta que puede traducir el Nuevo Testamento de esta manera es intelectualmente deshonesta."[1] Estas palabras, citadas incesantemente a lo largo de décadas, concentran dos acusaciones de peso contra el comité de traducción de la TNM: 1- Que traducir Juan 1:1c como *"y la Palabra era un dios"* es ***gramaticalmente imposible***, es decir, la estructura del griego no lo permitiría. 2- Que, al ser esta traducción imposible desde el punto de vista gramatical, los traductores incurren *en falta de honestidad intelectual*[2]. Es evidente que se trata de una denuncia seria, lo que plantea la pregunta inevitable: ¿es cierta?

A esta acusación se suma la de Bruce M. Metzger, reputado crítico textual y experto en griego koiné, quien escribió: "Aún más perniciosa, en este mismo versículo, es la traducción '…y la Palabra fue un dios', con la siguiente nota a pie de página: 'Un dios, en contraste con el Dios'. Debe ser dicho con total franqueza que, *si los Testigos de Jehová toman seriamente esta traducción, ellos son politeístas.* A la luz adicional que está disponible durante esta era de Gracia, esta clase de representación es incluso más reprensible que el henoteísmo y los errores politeístas en los cuales el antiguo Israel fue tan propenso a caer."[3] El razonamiento de Metzger es directo: en el monoteísmo bíblico solo hay un Dios. Si el *Logos* (la Palabra) es *un dios*, eso significaría *que hay* ***dos dioses***, *lo que, a su juicio, constituye politeísmo*[4]. Este argumento ha sido repetido frecuentemente contra los Testigos de Jehová.

Otra acusación proviene de Julius Mantey, reconocido gramático del griego koiné y coautor de *A Manual Grammar of the Greek New Testament*. En una carta fechada el 11 de julio de 1974 y dirigida a la Sociedad Watchtower, declaró: "No hay ninguna declaración en nuestra gramática que haya tenido la intención de sugerir que 'un dios' era una traducción permitida en Juan 1:1… Su cita de la p. 148 (3) estaba en un párrafo bajo el título: 'Con el sujeto en una oración copulativa'. Aquí se dan dos ejemplos para ilustrar que el artículo señala al sujeto en estos ejemplos. Pero no hicimos ninguna declaración en este párrafo sobre el predicado, excepto que, 'tal como está, las otras personas de la trinidad pueden estar implicadas en *theos*'. ¿Y no es eso lo contrario de lo que su traducción 'un dios' infiere? Me han citado fuera de contexto.[5]" El comité de traducción de la TNM había recurrido a su gramática como respaldo para su traducción de Juan 1:1, pero Mantey negó que sus observaciones justificaran tal versión. En esa misma carta exigió que no se volviera a citar ni la obra ni su nombre,

---

[1] Publicada en *The Expository Times*, October 1953, Vol. 65, págs. 31, 32, bajo el título *An Ancient Heresy in Modern Dress*

[2] La honestidad intelectual puede ser definida como la capacidad de un académico, que le lleva a adoptar las conclusiones a las cuales los hechos demostrables apuntan, en vez de forzar esos hechos para que apoyen sus puntos de vistas personales.

[3] *The Jehovah's Witnesses and Jesus Christ. A Biblical and Theological Appraisal.* Bruce M. Metzger, Publicado en Theology Today 10/1 (April 1953), pp. 65-85, disponible en http://www.bible-researcher.com/metzger.jw.html

[4] Para la consideración de esta acusación recomendamos leer el apéndice VI de este libro donde abordamos elementos del contexto histórico-teológico del monoteísmo hebreo-cristiano.

[5] La Traducción del Nuevo Mundo, 1950, citó de la gramática de Mantey en soporte a la manera en que se vierte Juan 1:1c en ella en la página 774.

que se publicara una disculpa inmediata en *The Watchtower* y que se notificara a la editorial sobre el abuso de su "regla". Incluso advirtió sobre posibles consecuencias legales si no se atendían sus peticiones.

Finalmente, Daniel B. Wallace, en *Greek Grammar Beyond the Basics* (pp. 266–267), aborda el tema de la indefinición en este verso: "¿Es Θεὸς indefinido en Juan 1:1? Si Θεὸς fuera indefinido, nosotros traduciríamos este 'un dios' (como hace la Traducción del Nuevo Mundo [NWT]). En ese caso, las implicaciones teológicas serían de alguna forma de politeísmo, quizás sugiriendo que la Palabra fue simplemente un dios secundario en un panteón de deidades. El argumento gramatical de que el predicado nominativo aquí es indefinido es débil. Comúnmente, aquellos que defienden tal punto de vista (en particular, los traductores de la NWT) lo hacen sobre la única base de que el término es anartro. Sin embargo, ellos son inconsistentes, como R. H. Countess señala: 'En el Nuevo Testamento hay 282 ocurrencias de *theos* anartro. En 16 lugares la TNM lo traduce como *un dios*, *dios*, *dioses* o *divino*. 16 veces de un total de 282 significa que los traductores fueron fieles a su propio principio de traducción solo el 6% del tiempo… La primera sección de Juan 1:1–18 muestra un lúcido ejemplo del dogmatismo arbitrario de la TNM. *Theos* ocurre ocho veces (vv. 1, 2, 6, 12, 13, 18) y solo lleva artículo dos veces (vv. 1, 2). Sin embargo, la TNM traduce seis veces 'Dios', una vez 'un dios' y una vez 'el dios'."[6]

Como destaca Wallace, si la única base para la traducción *"y la Palabra era un dios"* es la ausencia del artículo definido, entonces la inconsistencia en el tratamiento del sustantivo anartro por parte del comité de traducción de la TNM sería evidente, sugiriendo que el sesgo teológico, más que la objetividad gramatical, ha sido el factor decisivo.

Al considerar este conjunto de acusaciones, resulta comprensible que en el tomo I de esta obra hayamos descrito las críticas a la TNM como un gigantesco muro. Con plena intención, hemos iniciado este capítulo con declaraciones de eruditos de renombre para que el lector aprecie el peso que aparentemente tienen. Sin embargo, al examinar detenidamente los hechos, quedará claro cuánta falta de honestidad caracteriza a gran parte del tratamiento académico trinitario sobre este asunto. Como veremos enseguida, uno de los eruditos citados en esta sección ofrece un caso concreto de deshonestidad significativa.

¿William Barclay… Demostró integridad y honestidad intelectual?

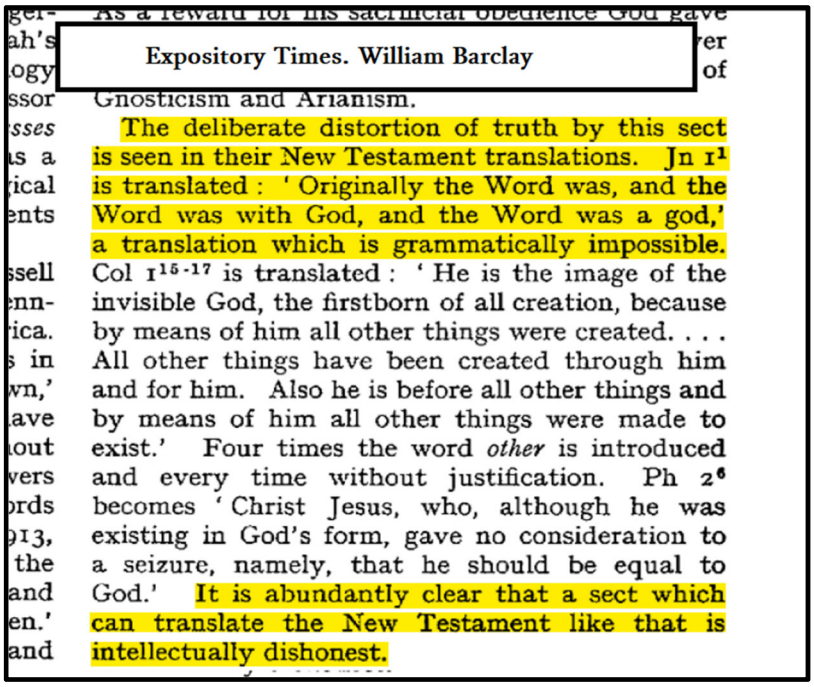
Cuando un erudito de la talla de William Barclay acusa a otros de carecer de honestidad intelectual, resulta natural esperar que él mismo sea un ejemplo intachable de integridad académica y ética. Sin embargo, a pesar del vasto conocimiento que Barclay poseía, su afirmación sobre la Traducción del Nuevo Mundo (TNM) y la gramática griega constituye, a la luz de las pruebas existentes, una mancha en su historial académico.

Conviene precisar que la declaración de Barclay se publicó en un medio de gran prestigio, lo que explica su amplia difusión y el peso que adquirió en círculos académicos y religiosos. Si el lector no

[6] R. H. Countess, *The Jehovah´s Witnesses New Testament: A Critical Analysis of the New World Translation of the Christian Greek Scriptures*, 1982, págs 54, 55.

está familiarizado con quién fue Barclay, podría no captar plenamente el impacto que sus palabras tuvieron sobre quienes las leyeron. Barclay fue un teólogo y erudito del griego koiné reconocido internacionalmente. Su vasta producción incluye, entre otras obras, un comentario al texto del Nuevo Testamento que ha servido como referencia para incontables estudiosos de la Biblia. Su dominio del griego puede apreciarse de manera particular en su libro Palabras griegas del Nuevo Testamento. Su uso y su significado. Con un perfil académico de tal envergadura, no sorprende que su declaración de 1953 sobre la TNM haya tenido un peso considerable en las discusiones sobre la credibilidad de dicha traducción.

El propio artículo en el que Barclay vertió su opinión deja entrever con claridad su propósito. Él escribió: "El Cristianismo ha tenido siempre sus más extrañas y exóticas manifestaciones. Algunas veces, los adherentes de tales manifestaciones han sido tan pocos que es posible descartarles por tener muy poca o ninguna influencia. Algunas veces es posible simpatizar con ellos en la certeza de que, aunque ellos pueden estar en un error de pensamiento, sus corazones están no menos que en el lugar correcto. Pero cuando los números de adherentes de una secta del cristianismo están por los cien mil, y la circulación de sus periódicos alrededor del millón, y cuando esta es una clara perversión y distorsión de la verdad, entonces una actitud de plácida tolerancia llega a ser una equivocación peligrosa. Creemos que esa clase de secta son los Testigos de Jehová."



Expository Times. William Barclay

As a reward for his sacrificial obedience God gave

Gnosticism and Arianism.

The deliberate distortion of truth by this sect is seen in their New Testament translations. Jn 1[1] is translated : ' Originally the Word was, and the Word was with God, and the Word was a god,' a translation which is grammatically impossible. Col 1[15-17] is translated : ' He is the image of the invisible God, the firstborn of all creation, because by means of him all other things were created. . . . All other things have been created through him and for him. Also he is before all other things and by means of him all other things were made to exist.' Four times the word *other* is introduced and every time without justification. Ph 2[6] becomes ' Christ Jesus, who, although he was existing in God's form, gave no consideration to a seizure, namely, that he should be equal to God.' It is abundantly clear that a sect which can translate the New Testament like that is intellectually dishonest.

Fig. I. Barclay afirma que la traducción de Juan 1.1, en la TNM, es gramaticalmente imposible.

En otras palabras, Barclay consideraba que los Testigos de Jehová constituían una secta peligrosa que distorsionaba la verdad, y que no denunciar públicamente tal distorsión era un error de graves consecuencias. Desde una perspectiva ética, podríamos coincidir con su postura si él realmente creía eso y contaba con pruebas sólidas para advertir a sus lectores. Sin embargo, lo que no se esperaría de un académico —y, sobre todo, de alguien que profesa ser cristiano— es que mintiera deliberadamente en el marco de tales declaraciones. Y, según la evidencia que examinaremos, eso fue precisamente lo que hizo Barclay.

En la figura I hemos reproducido la afirmación de Barclay sobre Juan 1:1, en la que sostenía que traducir este versículo como lo hace la *Traducción del Nuevo Mundo* (TNM) es **gramaticalmente imposible**. Para comprender la magnitud de tal afirmación, es necesario entender con exactitud lo que quiso decir.

La gramática, como disciplina, estudia el fenómeno lingüístico y las reglas que, basadas en el uso común, rigen las estructuras de un idioma para transmitir ideas de manera coherente. Pongamos un

ejemplo sencillo: en español, es perfectamente posible omitir el pronombre personal en una oración. Decimos, por ejemplo, *Voy al mercado* sin necesidad de emplear el pronombre "yo". Sin embargo, en inglés esto no es viable. La gramática inglesa exige que, en las oraciones enunciativas, se incluya siempre el pronombre personal para identificar al sujeto, a menos que se use un sustantivo común o un nombre propio. Así, en inglés debe decirse *I am going to the market*, no *am going to the market*. Por supuesto, se puede decir *Mary goes to the market*, empleando el nombre propio del sujeto; pero si este se omite, el pronombre es obligatorio. No hacerlo es, *sencillamente,* ***imposible gramaticalmente****.*

Con esta analogía en mente, entendemos que Barclay quiso transmitir que las reglas del griego koiné impedirían traducir Juan 1:1 como *"y la Palabra era un dios"*. Si eso fuese cierto, resultaría fundamental advertirlo para prevenir la difusión de una traducción que, según él, distorsionaría la verdad. En tal caso, lo que Barclay dijo debía ser dicho, pues —bajo esa premisa— se trataba de una defensa legítima de la fe y la precisión lingüística.

Sin embargo, lo desconcertante es que, veinte años después de esa declaración pública, Barclay escribió en una carta privada algo completamente opuesto. Durante la investigación que emprendió nuestro comité —con el objetivo de obtener un panorama completo de los argumentos de ambas partes— hallamos un dato sorprendente: Barclay admitió en una carta personal que, gramaticalmente hablando, Juan 1:1 **sí podía** traducirse como *"y la Palabra era un dios"*.

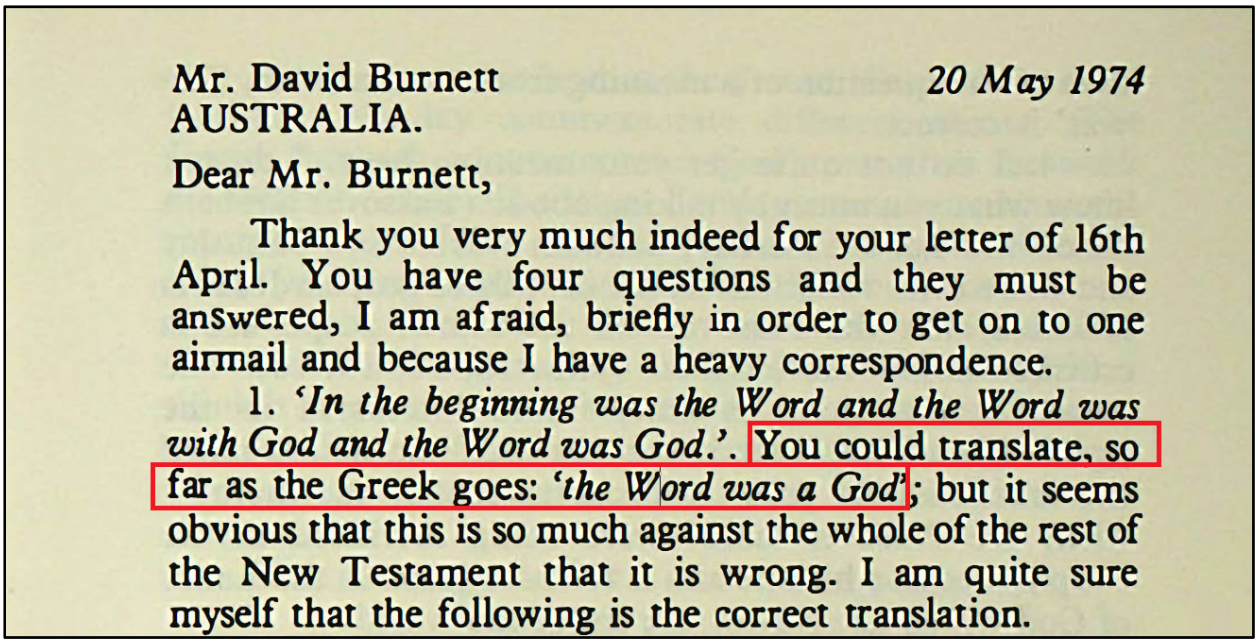
Decidimos entonces localizar un libro que recopilara su correspondencia para verificar la autenticidad de tal afirmación. Es importante recordar que una de las bases sobre las que Barclay cuestionó la honestidad del comité traductor de la TNM fue precisamente su alegato de que esta forma de traducir era **imposible** desde el punto de vista gramatical. Ahora bien, si esa era realmente su opinión sincera como experto en griego, ¿podría haber afirmado lo contrario? Por supuesto que no. Hacerlo implicaría una de dos posibilidades: a) una contradicción fundamental en su forma de pensar, b) una muestra de deshonestidad de gran magnitud al declarar en privado lo opuesto a lo que sostuvo en público, con el aparente propósito de dañar la reputación de los Testigos de Jehová.

La figura II reproduce un extracto de la carta que Barclay envió a Mr. David Burnett el 20 de mayo de 1974: "Querido Mr. Burnett, muchas gracias, de hecho, por su carta del 16 de abril. Usted tiene cuatro preguntas y ellas deben ser respondidas, me temo que brevemente a fin de ponerla en el correo y porque tengo gran cantidad de correspondencia. 1- *En el principio era la Palabra y la Palabra era con Dios y la Palabra era Dios. Usted pudiera traducir,* ***en lo que respecta al griego****: la Palabra era un dios*; pero parece obvio que esto está tan completamente en contra del resto del Nuevo Testamento que es incorrecto."

¿Capta usted la implicación de estas palabras? Barclay reconoce que, ***en lo que al griego se refiere****, es decir, desde el punto de vista gramatical*, la traducción *"la Palabra era un dios"* es perfectamente posible. Esto significa que no existe *ninguna imposibilidad gramatical* para esa versión de Juan 1:1. Sin embargo, veinte años antes, en su ataque público contra la TNM, había afirmado exactamente lo contrario.

La contradicción es evidente: si, como sostuvo inicialmente, esa traducción es ***gramaticalmente imposible***, entonces "usted no podría traducir" de esa manera porque la gramática lo impediría. Pero si, como admite en su carta, "usted pudiera traducir" así *en lo que respecta al griego*, entonces su aseveración anterior era falsa. En consecuencia, la afirmación pública de Barclay no se sostenía sobre

la gramática, sino sobre otros factores —lo que abre la puerta a serios cuestionamientos sobre su integridad intelectual en este asunto—.



Mr. David Burnett
AUSTRALIA.

20 May 1974

Dear Mr. Burnett,

Thank you very much indeed for your letter of 16th April. You have four questions and they must be answered, I am afraid, briefly in order to get on to one airmail and because I have a heavy correspondence.

1. *'In the beginning was the Word and the Word was with God and the Word was God.'*. You could translate, so far as the Greek goes: *'the Word was a God'*; but it seems obvious that this is so much against the whole of the rest of the New Testament that it is wrong. I am quite sure myself that the following is the correct translation.

Fig. II. Barclay reconoce que se puede traducir, en lo que al griego respecta, "y la Palabra era un dios."

La contradicción y sus implicaciones

¿Por qué Barclay sostuvo una cosa en público y otra en privado? ¿Por qué acusó al comité de traducción de la TNM de deshonestidad intelectual basándose en la supuesta imposibilidad gramatical, si él mismo admite que, desde el punto de vista del griego, sí se podría traducir así? La pregunta es inevitable: ¿quién está realmente distorsionando la verdad? ¿Quién está actuando con deshonestidad intelectual, diciendo una cosa en público y otra distinta en privado, adaptando su discurso para que encaje con su propia teología, y en el proceso dañando la reputación de un grupo?[7] Este caso ilustra la necesidad de *no aceptar ciegamente las afirmaciones absolutistas de ciertos académicos sobre la gramática griega*. También recalca la importancia de una investigación personal, en lugar de confiar únicamente en títulos o credenciales académicas. Sí, incluso eruditos reconocidos pueden faltar a la verdad.

[7] Debemos señalar que existe una tercera opción a lo sucedido con Barclay. Esta es que Barclay hubiera estado influido, al escribir su primera declaración, por el punto de vista académico, común en su tiempo, de que el artículo definido ***estaba implícito*** en el predicado de Juan 1:1c. Este punto de vista estaba sustentado por la llamada regla de Colwell que examinaremos más adelante. Puede que con el tiempo su propia investigación le llevara a comprender que la regla de Colwell no puede ser aplicada a Juan 1.1c y por eso ahora expresara una opinión diferente. Si ese fuera el caso, todavía estaría demostrando falta de honestidad intelectual *al no publicar su cambio de punto de vista*, permitiendo al público entender que su declaración previa estuvo equivocada. Debido a ello puede hallarse su primera declaración descalificatoria por doquier, en los círculos trinitarios, sin mención alguna a su segunda declaración en su carta privada.

La gramática griega[8] y Juan 1:1c

Antes de analizar los argumentos que apoyan la traducción de la TNM, conviene explicar brevemente la estructura gramatical de Juan 1:1 para quienes no están familiarizados con el griego koiné. El versículo consta de tres cláusulas: a) "En [el] principio la Palabra era", b) "y la Palabra estaba con Dios", c) "y la Palabra era un dios" (Juan 1:1, Rbi8). Las dos primeras se traducen, generalmente[9], sin mayores dificultades, aunque su interpretación varía según la perspectiva teológica. Por lo general, se reconoce que la cláusula a) indica la preexistencia de Jesús, y la b) su comunión con Dios, el Padre. Es en la cláusula c) donde surgen los principales desacuerdos.

En griego, la frase es: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (*kai theos ēn ho lógos*), compuesta por: conjunción καὶ (*kai*, "y"), sustantivo nominativo masculino singular θεὸς (*theos*, "Dios"), verbo copulativo ἦν (*ēn*, "era"), imperfecto indicativo tercera persona singular, artículo definido ὁ (*ho*, "el"), sustantivo nominativo masculino singular λόγος (*lógos*, "Palabra"). Traducida palabra por palabra, sería: "y Dios era la Palabra". ¿Prueba esto que no pueda decirse "y la Palabra era un dios"? No necesariamente. El propio Barclay reconoció que la ausencia del artículo definido con theos abre la puerta a otra interpretación.

En griego antiguo no existía el artículo indefinido ("un"). Una manera habitual de indicar indefinición era omitir el artículo definido. Así, "ὁ θεὸς" (ho theos) se refiere a *el Dios*, en sentido específico, mientras que "θεὸς" (*theos*), sin artículo, puede referirse *a alguien perteneciente a la categoría de "dios" o "ser divino"*. En la misma carta a Burnett, Barclay explicó: "En griego es *Theos en ho logos*. *Ho* es la palabra griega para 'el' que normalmente precede todas las palabras. Usted puede notar que, en el griego allí hay un artículo definido con logos ('Palabra'), pero no con Theos ('Dios'). Si hubiera un artículo definido con ambas palabras, Dios y la Palabra serían identificados (como el mismo). Cuando el artículo definido es removido de un sustantivo en griego, como en inglés, el sustantivo llega a ser el equivalente de un adjetivo[10]. Tomemos el siguiente ejemplo del inglés. Si yo digo 'John is the man', identifico a Juan con un hombre en particular; si digo 'John is man', omitiendo el artículo definido, simplemente describo a Juan como ***un hombre***. Dios es un adjetivo más bien que un sustantivo, y la traducción perfecta está en la New English Bible: 'Lo que Dios era, la Palabra era'."

Paradójicamente, al recurrir a un ejemplo en inglés para explicar la ausencia del artículo definido en griego, Barclay termina confirmando aquello mismo que pretendía negar: la pertinencia de emplear el artículo indefinido en este contexto. Su ilustración parte de la oración "John es hombre", sin artículo, equivalente a la construcción que hallamos en Juan 1:1c. A partir de allí, concluye que esta forma implica describir a John como ***un*** hombre… utilizando, irónicamente, el artículo indefinido. No debemos pasar por alto que Barclay estaba comentando lo que sucede en griego cuando un sustantivo carece de artículo. Si reemplazamos en su ejemplo la palabra "hombre" por "dios" y aplicamos su mismo razonamiento, la frase "John es dios", como paralelo

---

[8] Nuestra posición como comité es que la estructura sintáctica griega envuelta en esta cláusula *puede* ser traducida "y la Palabra era Dios", "y la Palabra era ***un*** dios", o "y la Palabra era divina." Todas estas traducciones son perfectamente válidas *desde el punto de vista gramatical*. No existe base ***gramatical*** para excluir ninguna de ellas. De modo que la forma de traducir dependerá *exclusivamente del contexto, inmediato, y general de la Biblia*. Este aspecto cualitativo de la cláusula será tratado más adelante en este capítulo.

[9] Decimos generalmente porque la teología unitaria (conocida también como Sabelianismo) niega que Cristo estuviera con su Padre, dado que los unitarios creen que Dios es una sola persona que se manifiesta de maneras diferentes: Padre, Hijo o Espíritu Santo.

[10] Interesantemente, algunas traducciones como *The New Testament. A New Translation* por James Moffatt vierte Juan 1:1c dándole un significado adjetivar a la palabra griega Theos: "Y la Palabra era **divina**". De igual manera traduce la versión *An American Translation* de Edgar J. Goodspeed.

del griego en Juan, significaría que John es descrito como ***un*** dios… precisamente la interpretación que Barclay intenta evitar. Este tipo de incongruencias evidencia cómo, en el esfuerzo por refutar la traducción "y la Palabra era un dios", se termina reconociendo implícitamente que la gramática griega admite tal construcción. Ahora bien, que dos entidades pertenezcan a una misma "clase" —en este caso, la categoría de "dios"— no implica que sean idénticas en todos los aspectos, ya sea en autoridad, eternidad o sabiduría, punto que retomaremos más adelante.

Orígenes de Alejandría: Una interpretación gramatical antigua

Si el lector ha revisado los capítulos IV y V del primer tomo de esta obra, recordará quién fue Orígenes de Alejandría. Este prolífico escritor del siglo II E.C., que profesaba la fe cristiana, compuso, entre otras obras, un comentario al Evangelio de Juan. Como era de esperarse, ofreció allí su propia explicación de Juan 1:1. En su comentario Orígenes no utilizó un artículo indefinido —pues escribía en griego, idioma carente de tal artículo—, pero su manejo de la gramática griega y su reflexión sobre este pasaje constituyen un testimonio de notable valor, tanto por su antigüedad como por su relevancia lingüística. Orígenes hablaba, leía y escribía en griego koiné, lo que confiere a su interpretación un peso especial para comprender cómo entendió la afirmación "καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος".

En su comentario, Orígenes escribe[11]:

"Pero dado que la proposición "En el principio era la Palabra" ha sido puesta primero, quizás para indicar algún tipo de orden, de igual manera sigue "y la Palabra estaba con Dios", y después "y la Palabra era Dios". Quizás (Juan) dice: "y la Palabra estaba con Dios" y luego "y la Palabra era Dios", para que entendamos que la Palabra *llegó*[12] *a ser Dios porque estaba con Dios*. Juan ha usado el artículo en un lugar y lo ha omitido en otro *de forma muy precisa, no como si ignorara la exactitud del idioma griego.* En el caso de "la Palabra", añade el artículo; en el caso del nombre "Dios", lo incluye en una ocasión y lo omite en otra*. Lo añade cuando "Dios" se refiere a la causa increada del universo, pero lo omite cuando la Palabra es llamada "Dios*". Así como "el Dios" y "Dios" difieren en estos contextos, quizás también "la Palabra" y "Palabra" difieren. Porque "el Dios", que está sobre todo, es "el Dios" y no simplemente "Dios"; de igual modo, la fuente de la razón en todo ser racional es "la Palabra", aunque la razón presente en cada ser racional no tiene exactamente la misma designación que la primera razón, llamada propiamente "la Palabra"."

El comentario de Orígenes sobre Juan 1:1 es especialmente significativo por varios motivos. Primero, reconoce con claridad que Juan empleó el artículo definido con pleno conocimiento de la precisión del griego. Este detalle es importante, pues el griego es uno de los idiomas con mayor capacidad para matizar significados, no solo por la riqueza de su vocabulario, sino también por su sintaxis, que permite expresar con exactitud matices teológicos o conceptuales. Según Orígenes, Juan dominaba estas posibilidades expresivas y las aplicó cuidadosamente en Juan 1:1.

---

[11] *Origen Commentary on the Gospel According to John*. Books 1-10, traducidos por Ronald E. Heine, de la escuela de Religion Emmanuel, Johnson City, Tennessee, 1989, págs. 97 y 98

[12] La expresión de Orígenes "llegó a ser Dios" muestra que en la teología de Orígenes el Logos *no es Dios en el mismo sentido que su Padre.* El verbo usado aquí es γίγνομαι (gínnomai, llegar a ser, γίνομαι en el NT) que implica que el Logos es dios en un sentido derivado, dependiente del Padre a quien Orígenes en profundo contraste llama αὐτόθεος (autótheos, Dios por sí mismo).

Orígenes también presta atención al **orden** de las cláusulas. Señala que el evangelista primero menciona la preexistencia del Logos —" En el principio era la Palabra"— sin afirmar aún que esta sea Dios. A continuación, presenta la estrecha relación de la Palabra con "el Dios", y solo después declara: "y la Palabra era Dios". Orígenes concluye que este orden indica que "la Palabra llegó a ser Dios porque estaba con Dios". En otras palabras, para él, la divinidad de la Palabra no es algo poseído por derecho propio desde siempre, *sino que deriva de su íntima asociación con el Padre*.

Esta interpretación se ve reforzada por otra afirmación suya: "Debemos decirles que, por un lado, Dios, con el artículo, es el Dios real —como también el Salvador dice en su oración al Padre: "Que te conozcan a ti, el único Dios verdadero"—; por otro lado, cualquier cosa aparte del Dios real que sea llamada 'Dios' por participación en su divinidad, debe llamarse más propiamente no "el Dios" sino "Dios". Ciertamente, su "Primogénito de toda criatura", por cuanto fue el primero en estar con Dios y ha atraído hacia sí mismo la divinidad…". Aquí Orígenes identifica "el Dios" con el Padre de Jesús, al que describe como "el Dios real". La cláusula griega que utiliza —"μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι"— puede traducirse como "por un lado, Él es Dios en su misma esencia" o "Dios por sí mismo". Orígenes disipa cualquier duda citando Juan 17:3, donde Jesús llama al Padre "el único Dios verdadero", es decir, el único que es Dios por su propia esencia, por derecho propio. En contraste, Orígenes explica que existen otros que son llamados "dios" únicamente por participar de la divinidad del Padre, el **αὐτόθεος**[13]. Y aquí plantea claramente en qué categoría ubica a la Palabra: no como **αὐτόθεος**, sino como aquel que "ha llegado a ser dios…" ***porque*** "fue el primero en estar con Dios ***y ha atraído hacia sí mismo la divinidad***".

Esta idea se desarrolla aún más en otro pasaje: "El Dios, por tanto, es *el Dios verdadero*. Los demás *son dioses formados a su imagen*, como copias del prototipo. Pero la imagen arquetipo de muchas imágenes es la Palabra con el Dios, que estaba "en el principio". Por medio de estar "con el Dios" sigue siendo siempre "Dios". Sin embargo, no tendría esto si no estuviera con Dios, ***y no continuaría siendo Dios si no perseverara en una contemplación constante de la profundidad del Padre***". En suma, para Orígenes, la divinidad del Logos no es intrínseca, sino derivada: procede de su relación con el Padre, *el único que es Dios en sentido absoluto*. Su lectura gramatical y teológica de Juan 1:1 muestra cómo un exegeta de finales del siglo II, profundamente familiarizado con el griego koiné, entendió la precisión de la omisión y el uso del artículo definido, y la utilizó como fundamento de su interpretación cristológica.

¿Queda alguna duda, entonces, sobre lo que Orígenes quiso decir con la frase "la Palabra *ha llegado a ser Dios porque él es 'con Dios*'"? Para él, la Palabra es "Dios" (sin artículo) no porque posea en sí misma una naturaleza divina que rivaliza con el Dios supremo, sino porque su divinidad deriva enteramente de su íntima relación con el Padre. De hecho, Orígenes sostiene que, si el Hijo dejara de mantener esa unión, *dejaría de ser Dios*, algo impensable para el Dios verdadero, el Padre. Así, el

[13] A Patristic Greek Lexicon, editado por G. W. H. Lampe, D.D, Oxford at The Clarendon Press, 1961, define la palabra αὐτόθεος: "Dios real (very God en inglés, literalmente muy Dios), Dios en su verdadera esencia; 1. Del Padre en contradicción al Hijo...", a continuación, Lampe cita justamente el comentario sobre Juan de Orígenes para esta definición.

orden de las tres cláusulas de Juan 1:1 —tal como Orígenes lo entiende— revela la razón de la divinidad del Hijo y subraya su subordinación al Padre, quien es el único αὐτόθεος, o, en palabras de Jesús, "el *único* Dios verdadero".

Lo más relevante para nuestro análisis es la base sobre la cual Orígenes construye esta conclusión: *la precisión gramatical del uso del artículo definido en el griego de Juan 1:1*. Él mismo lo resume así: "Juan ha usado el artículo en un lugar y lo ha omitido en otro con total exactitud, y no como si desconociera la precisión del idioma griego. En el caso de 'la Palabra', añade el artículo 'el'; en cambio, respecto al nombre 'Dios', lo incluye en un lugar *y lo omite en otro*." En otras palabras, Orígenes percibe una distinción deliberada: cuando Juan habla del Padre como causa increada del universo, emplea el artículo definido, señalando que se refiere a aquel a quien Jesús llamó "el único Dios verdadero": el Padre. En cambio, cuando se refiere a la Palabra, no usa el artículo; la llama simplemente "Dios", indicando que su divinidad se debe a su relación con el Padre, no a una esencia divina independiente. Todo esto —subraya Orígenes— se desprende de la precisión con que Juan emplea el artículo definido en Juan 1:1c.[14]

Ahora bien, ¿no implicaría esto la existencia de múltiples dioses, y por ende una forma de politeísmo contraria al monoteísmo cristiano? Orígenes, en el contexto de su comentario, muestra que no. Algunos que afirmaban ser cristianos tenían puntos de vista extremos sobre el hecho de que al Logos se le llamara *Theos, Dios* y tenían temor de reconocer a dos dioses. Esta es precisamente la opinión de Metzger cuando critica a la Traducción del Nuevo Mundo y su lectura en Juan 1:1c. ¿Qué responde Orígenes a el punto de vista de que Juan 1:1 pueda estar hablando de dos dioses en el mismo sentido, es decir desde una óptica politeísta?

"Es necesario decirles a ellos, por una parte, que el Dios [con artículo] es Dios mismo[15] y lo es también porque el Salvador dice en su oración a su Padre: que ellos te conozcan a ti *el único verdadero Dios,* y que, por otra parte, todo lo que está deificado por participación fuera de Dios mismo, sería más apropiado no llamarlo "el dios" *sino "un dios". **Este último nombre pertenece plenamente al Primogénito de toda criatura*** como primero por el hecho de estar con Dios atrayendo hacia sí la divinidad y por ser superior en divinidad a los demás dioses de los cuales *Dios es el Dios*, según la palabra: el *Dios de dioses, el Señor ha hablado y ha convocado la tierra."*[16]

La traducción que se ofrece de este pasaje vierte *Theos*, sin el artículo, como "un dios." Debemos señalar que los traductores son trinitarios y católicos. Sin embargo, con total honestidad han hecho justo lo que ha hecho la Traducción del Nuevo Mundo al verter *Theos* de esta manera. Orígenes ha hecho un contraste claro entre el Padre, quién es el *Único Dios verdadero*, *ho Theos, autótheos*, y la Palabra quien tiene su divinidad *derivada desde el Padre.* Adicionalmente muestra que, en armonía con las propias Escrituras hebreas, existen otros seres que han sido "deificados" (literalmente en Gr. han llegado a ser dioses) *por participación de Dios.* Por ello, tanto la Palabra, el primogénito de toda creación como el resto de estos seres no pueden ser llamados *ho Theos, el Dios,* sino simplemente

[14] Hasta donde los miembros de nuestro comité conocen, no existe un comentario ***gramatical*** de Juan 1:1 más temprano que el de Origen, lo cual hace el suyo muy valioso, pues fue escrito en un tiempo en que todavía el griego Koiné continuaba siendo entendida, leída y era la lengua literaria del medio Oriente. Sin dudas Orígenes entendía lo que él llamó "las sutilezas del griego" y podía entender muy bien lo que Juan quiso decir.

[15] Es decir, Dios *por sí mismo,* autótheos.

[16] Orígenes. Comentario al Evangelio de Juan, tomo I, editorial Ciudad Nueva, Pág. 189.

Theos, ***un dios.*** Orígenes expone aquí una teología idéntica a la de los Testigos de Jehová, quienes reconocen que otros seres pueden ser *dioses, seres divinos al servicio del Único Dios verdadero*, sin que eso viole el monoteísmo bíblico ni implique politeísmo. En el apéndice VI analizamos el pasaje de Orígenes más a fondo, así como el contexto teológico e histórico hebreo y judío. El estudio del mismo mostrará que el punto de vista "cerrado" del monoteísmo moderno *no corresponde con el verdadero monoteísmo bíblico.*

Hasta donde hemos podido investigar, este es el primer comentario exegético de Juan 1:1-3 que haya llegado a escribirse. Fue escrito por alguien de finales del siglo II, principios del III E. C. La explicación que hayamos en este comentario no tiene nada que ver con la idea que surgiría posteriormente de que la Palabra fuera Dios en el sentido trinitario. Más bien, cuando se examina el contexto teológico judío y cristiano primitivo, encontramos que la interpretación de Juan 1:1c concuerda con la traducción de Juan 1:1c como "y la Palabra era *un* dios."

Ejemplos sintácticos similares a Juan 1:1 en el griego koiné

¿Es posible emplear el artículo indefinido al traducir una cláusula sintácticamente paralela a Juan 1:1c? Antes de adentrarnos en el análisis de casos concretos, presentaremos al lector una tabla que recoge diversos ejemplos con una estructura gramatical equivalente a la de Juan 1:1c en el griego koiné. En ella se incluye, junto con cada ejemplo, la información morfosintáctica relevante para evaluar su correspondencia estructural. Esta tabla servirá como punto de referencia para comprender por qué sostenemos que estos pasajes comparten la misma construcción que Juan 1:1c y, por lo tanto, permiten —en un contexto adecuado— la traducción con un artículo indefinido.

Tabla comparativa con las cláusulas igualas a Juan 1.1c.

	Morfología			
Fuente	Sustantivo Nominativo Singular.	Verbo copulativo εἶμι	Artículo definido	Sustantivo Nominativo Singular
Juan 1:1	θεὸς	ἦν	ὁ	λόγος
Hechos 28:4	φονεύς	ἐστιν	ὁ	ἄνθρωπος
Anábasis 1.4.6	ἐμπόριον	ἦν	τὸ	χωρίον
Juan 4:19	προφήτης	εἶ	-	σύ (Pronombre 2da Persona Singular)
Análisis sintáctico	Predicado Nominal		Sujeto	

καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. **(Juan 1.1. SBU)**

φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος **(Hechos 28:4. SBU)**

προφήτης εἶ σύ **(Juan 4:19)**

ἐμπόριον δ' ἦν τὸ χωρίον **(Anábasis de Jenofonte 1.4.6)**

Figura III. Tabla comparativa de ejemplos de similar construcción a Juan 1.1c.

Algunos miembros de nuestro comité, en sus interacciones con pastores y académicos de distintas

denominaciones cristianas[17], han tenido la oportunidad de examinar el tema de Juan 1:1 desde la perspectiva de la gramática griega. Un argumento recurrente es la afirmación de que la sintaxis de Juan 1:1c impediría traducir la frase como "y la Palabra era un dios." Sin embargo, resulta revelador que, cuando se les presentan ejemplos con una estructura gramatical idéntica a la de Juan 1:1c —y que han sido vertidos en traducciones reconocidas utilizando el artículo indefinido "un"— estos interlocutores se ven obligados a admitir que no existe impedimento gramatical alguno para hacerlo.

En las páginas siguientes analizaremos algunos de estos ejemplos, uno de los cuales fue identificado por un miembro de nuestro comité en el curso de su propia investigación de las Escrituras griegas. Este análisis ayudará a comprender por qué William Barclay reconoció, en una conversación privada, que no había ninguna razón gramatical que impidiera la traducción de Juan 1:1c tal como lo hace la Traducción del Nuevo Mundo (TNM).

Caso I: Hechos 28:4 — "...el hombre era un asesino..."

El contexto de Hechos 28:4 presenta al apóstol Pablo como protagonista. Tras el naufragio de su barco, los habitantes de la isla de Malta reciben a los sobrevivientes con notable hospitalidad. Debido a la lluvia y al frío, Pablo recoge leña para el fuego, momento en el que una víbora venenosa lo muerde en la mano. La reacción de los isleños es inmediata: "Cuando los habitantes de la isla vieron el animal venenoso colgando de su mano, empezaron a decirse unos a otros: 'Este hombre debe ser ***un*** asesino'" (TNM 2019).

La cláusula griega presenta la siguiente estructura: a) Sustantivo nominativo singular en función de predicado anartro: φονεύς (*foneús,* "asesino") b) Verbo copulativo: ἐστιν (*estin*, "es") c) Artículo definido nominativo: ὁ (*ho,* "el") d) Sustantivo nominativo singular en función de sujeto: ἄνθρωπος (*ánthropos,* "hombre") e) Pronombre relativo: οὗτος (*hutos,* "éste")[18]. En esta construcción, la única

[17] Un ejemplo de esta situación puede ser apreciada en uno de los videos de nuestro canal de YouTube que puede ser visto en https://youtu.be/4cNvhqKL-GU?list=PLef_jcrfKIvDkzReZip_Xl7bqAJAR-tHQ En este video se da respuesta a la profesora de griego Koiné Silvia Scholtus, y su afirmación de que Juan 1:1, debido a su construcción gramatical, no puede ser traducida como lo hace la TNM.

[18] Hace tiempo atrás, uno de los miembros de nuestro comité ha tenido un interesante debate sobre Juan 1:1c, su gramática y su traducción con el pastor calvinista Wuiston Medina. Al final del debate Medina reconoció honestamente que no existe ninguna razón estrictamente gramatical para no usar el artículo indefinido en la traducción de este verso. No obstante, Medina desafió nuestro punto de vista sobre Hechos 28:4 como un paralelo de Juan 1:1. En su argumentación Medina expuso que nosotros cortamos el sujeto de la cláusula que es expresado de la siguiente manera: "φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος". Como el lector puede apreciar, el pronombre demostrativo οὗτος forma parte del sujeto de esta cláusula. Para Medina, esto rompe con el paralelismo entre Juan 1:1c y Hechos 28:4. El propósito del pronombre demostrativo aquí, es realizar una doble determinación de la identidad del hombre del cual se está hablando. Ese uso en nada cambia la semántica de la cláusula, y por tanto solo es un complemento del sujeto que no rompe con la sintaxis cambiando el significado básico del mismo. No obstante, a fin de clarificar más el asunto, hemos contactado al autor de la gramática griega, *Elements of the New Testament Greek*, Jeremy Duff, y le hemos hecho la siguiente pregunta: "Hablando de los predicados nominales mi pregunta es: ¿es Hechos 28:4 un paralelo sintáctico a Juan 1:1c? Algunos dicen que estos pasajes no son sintácticamente paralelos debido a que en Hechos 28:4 el sujeto es: ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν, mientras que en Juan 1:1c el sujeto es ὁ λόγος, ¿Es esa premisa válida? La respuesta del profesor Duff fue: "Hola, *Sí ellos son paralelos*. Usted está en lo cierto, por supuesto, sobre que la oración de Hechos 28:4 es más complicada, y allí hay una cláusula relativa añadida ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν. Pero eso no cambia la estructura de la oración principal (i.e. la parte de la oración con el verbo principal - que es indicativo.). En todas las oraciones griegas, *la cosa principal es detectar la estructura de soporte* (backbone, lit. columna vertebral) de la oración-Sujeto nominativo y el verbo en indicativo y (generalmente) el objeto en acusativo. Una gran cantidad de cosas adicionales

ausencia respecto a Juan 1:1c es la conjunción copulativa, cuya función es meramente conectar cláusulas, por lo que su omisión no altera la naturaleza sintáctica de la frase. Otra diferencia es la presencia, en Hechos 28:4, del pronombre relativo οὗτος como parte del sujeto, elemento que no aparece en Juan 1:1c.

Al observar la tabla comparativa presentada en la Figura IV, se constata que no existe ninguna diferencia gramatical sustancial entre ambas cláusulas.[19] La construcción sintáctica es esencialmente la misma (sobre el papel del pronombre relativo en Hechos 28:4, véase la nota explicativa del párrafo anterior). La pregunta, entonces, se plantea con claridad: ¿puede esta cláusula traducirse con el artículo indefinido? Si la respuesta es afirmativa en Hechos 28:4, ¿con qué fundamento gramatical podría negarse esa posibilidad en Juan 1:1c?

Una manera eficaz de responder a esta cuestión es examinar cómo han vertido esta cláusula los traductores pertenecientes a diversas denominaciones confesionales. Con ese propósito, presentamos a continuación una tabla que muestra cómo 25 traducciones de la Biblia en español han interpretado y traducido dicha oración.

Traducciones de la Biblia	**Hechos 28:4:**
La Biblia de las Américas	Sin duda que este hombre es ***un*** asesino
Dios Habla Hoy	Este hombre debe de ser ***un*** asesino
Nueva Biblia de las Américas	Sin duda que este hombre es ***un*** asesino
Nueva Biblia Viva	No cabe duda de que es ***un*** asesino
Nueva Versión Internacional	Sin duda este hombre es ***un*** asesino
Palabra de Dios para Todos	Este hombre debe ser ***un*** asesino
La Palabra (España)	Este hombre es realmente ***un*** asesino
Reina Valera Contemporánea	Con toda seguridad este hombre es ***un*** homicida
Reina Valera Revisada, 1977.	Ciertamente este hombre es ***un*** homicida
Traducción en lenguaje actual	Este hombre debe ser ***un*** asesino
Biblia Latinoamericana	Sin duda éste es ***un*** asesino
Evaristo Martin Nieto	Este hombre es ciertamente ***un*** asesino
Nacar Colunga	Sin duda que éste es ***un*** homicida
Biblia de Salamanca.	Sin duda que este es ***un*** homicida.

entonces se añaden a esta estructura de soporte, porque solo entonces puede la oración tener su forma final. Por tanto, allí (como todo lo relativo hace) ὃν es acusativo porque este funciona en su propia cláusula (objeto de εἴασεν) pero concuerda en género y número (masculino, singular) con ἄνθρωπος en la oración principal (backbone).
Cuando nosotros analizamos la oración principal, podemos por tanto ignorar las cláusulas extras que se encuentran fuera de ella (aunque relacionadas). Por tanto, la oración básica en Hechos 28:4 es: " φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος" *la cual es directamente paralela a Juan 1.1c: Θεὸς ἦν ὁ λόγος.* En ambos casos el sujeto es marcado por un nombre el cual tiene el artículo, y el nombre sin el artículo es el complemento. Espero que esto tenga sentido para usted." Como usted puede ver, para el gramático Jeremy Duff, el pronombre relativo no rompe el paralelismo sintáctico entre Juan 1:1c y Hechos 28:4. Luego de examinar cuidadosamente la sintaxis de esta cláusula concordamos con el Profesor Duff. Por último, todos los estudios gramaticales realizados en el último siglo, sobre Juan 1.1c, *se concentran en el estudio del predicado nominal, no en su sujeto.* De modo que no es necesario un paralelismo absoluto entre el predicado y el sujeto con Juan 1.1c para ser una construcción válida a considerar.

[19] Wallace utiliza, en su análisis de la construcción de Juan 1:1c una gran cantidad de ejemplos en los que la construcción tiene añadidos otros elementos sintácticos sin que ello rompa la semántica de la misma. Todos los académicos trinitarios que han analizado esta estructura se centran en el predicado nominal preverbal, no en el sujeto o la aparición de elementos adicionales.

Biblia Textual	este hombre es ***un*** homicida
Juan José de la Torre.	el hombre este es ***un*** homicida
NT Fuenterrabía	Seguro que este hombre es ***un*** asesino
Nueva Biblia Española	Seguro que este individuo es ***un*** asesino
Sagrada Escritura. Compañía de Jesús	Este hombre es ciertamente ***un*** homicida
Biblia de la Iglesia en América	Con seguridad este hombre es ***un*** asesino
Nuevo Testamento. Manuel Iglesias.	Seguro que es ***un*** asesino ese hombre
NT México. C.E.B.I.H.A	Este hombre es ciertamente ***un*** homicida
NT por los Monjes de Montserrat	Sin duda este es ***un*** asesino
Sagrada Biblia. Conferencia Episcopal Española.	Este hombre es ciertamente ***un*** homicida
Sagrada Biblia. Juan Straubinger	Ciertamente este hombre debe ser ***un*** homicida

Figura IV. Traducciones de la Biblia en Hechos 28:4 utilizando el artículo indefinido.[20]

Todas estas traducciones vierten la cláusula con un artículo indefinido para el término griego **φονεύς** ("asesino")[21], a pesar de que su estructura sintáctica es paralela a la de Juan 1:1c. ¿La razón? Tal como señala acertadamente Barclay, no existe absolutamente ningún impedimento gramatical para

[20] Estas traducciones pueden ser consultadas en https://www.biblegateway.com/verse/en/Acts%2028:4

[21] Recientemente, uno de los miembros de nuestro comité ha tenido un interesante debate sobre Juan 1:1c, su gramática y su traducción con el pastor calvinista Wuiston Medina. Al final del debate Medina reconoció honestamente que no existe ninguna razón estrictamente gramatical para no usar el artículo indefinido en la traducción de este verso. No obstante, Medina desafió nuestro punto de vista sobre Hechos 28:4 como un paralelo de Juan 1:1. En su argumentación Medina expuso que nosotros cortamos el sujeto de la cláusula que es expresado de la siguiente manera: "φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος". Como el lector puede apreciar, el pronombre demostrativo οὗτος forma parte del sujeto de esta cláusula. Para Medina, esto rompe con el paralelismo entre Juan 1:1c y Hechos 28:4. El propósito del pronombre demostrativo aquí, es realizar una doble determinación de la identidad del hombre del cual se está hablando. Ese uso en nada cambia la semántica de la cláusula, y por tanto solo es un complemento del sujeto que no rompe con la sintaxis cambiando el significado básico del mismo. No obstante, a fin de clarificar más el asunto, hemos contactado al autor de la gramática griega, *Elements of the New Testament Greek*, Jeremy Duff, y le hemos hecho la siguiente pregunta: "Hablando de los predicados nominales mi pregunta es: ¿es Hechos 28:4 un paralelo sintáctico a Juan 1:1c? Algunos dicen que estos pasajes no son sintácticamente paralelos debido a que en Hechos 28:4 el sujeto es: ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν, mientras que en Juan 1:1c el sujeto es ὁ λόγος, ¿Es esa premisa válida? La respuesta del profesor Duff fue: "Hola, Sí ellos son paralelos. Usted está en lo cierto, por supuesto, sobre que la oración de Hechos 28:4 es más complicada, y allí hay una cláusula relativa añadida ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν. Pero eso no cambia la estructura de la oración principal (i.e. la parte de la oración con el verbo principal - que es indicativo.). En todas las oraciones griegas, la cosa principal es detectar la estructura de soporte (backbone, lit. columna vertebral) de la oración- Sujeto nominativo y el verbo en indicativo y (generalmente) el objeto en acusativo. Una gran cantidad de cosas adicionales entonces se añaden a esta estructura de soporte, porque solo entonces puede la oración tener su forma final. Por tanto, allí (como todo lo relativo hace) ὃν es acusativo porque este funciona en su propia cláusula (objeto de εἴασεν) pero concuerda en género y número (masculino, singular) con ἄνθρωπος en la oración principal (backbone). Cuando nosotros analizamos la oración principal, podemos por tanto ignorar las cláusulas extras que se encuentran fuera de ella (aunque relacionadas). ***Por tanto, la oración básica en Hechos 28:4 es: "ὁ ἄνθρωπος οὗτος" la cual es directamente paralela a Juan 1.1c: Θεὸς ἦν ὁ λόγος***. En ambos casos el sujeto es marcado por un nombre el cual tiene el artículo, y el nombre sin el artículo es el complemento. Espero que esto tenga sentido para usted." Como usted puede ver, para el gramático Jeremy Duff, el pronombre relativo no rompe el paralelismo sintáctico entre Juan 1:1c y Hechos 28:4. Nuestro comité, luego de examinar cuidadosamente la sintaxis de esta cláusula concuerda con el Profesor Duff. Por último, todos los estudios gramaticales realizados en el último siglo, sobre Juan 1.1c, se concentran en el estudio del predicado nominal, no en su sujeto. De modo que no es necesario un paralelismo absoluto entre el predicado y el sujeto con Juan 1.1c para ser una construcción válida a considerar.

emplear el artículo indefinido en este tipo de construcciones.[22] Con el fin de ampliar el análisis, nuestro comité examinó 60 traducciones en inglés para determinar cómo otros traductores han tratado esta cláusula. El resultado fue revelador: de las 60 versiones consultadas, 59 tradujeron el predicado con el artículo indefinido "*a" (un)* junto al sustantivo "*murderer"* o "*killer"* ("asesino"). Esto significa que **84 traductores de la Biblia**, provenientes de contextos teológicos muy diversos, consideraron necesario incluir el artículo indefinido (*un* en español, *a* en inglés) para expresar correctamente el aspecto cualitativo de esta construcción griega.

¿Qué nos muestran estos datos estadísticos? Que Barclay tenía razón cuando, en privado, reconoció que —en lo que respecta a la gramática griega— es perfectamente legítimo traducir este tipo de cláusulas con el artículo indefinido. Y, a la vez, estos datos evidencian lo inapropiado que resulta, tanto para un académico como para alguien que profesa ser cristiano, afirmar públicamente que el comité de traducción de la TNM fue "deshonesto" al verter Juan 1:1c de esa manera *en base a la gramática griega*. Esto subraya, además, un principio importante: no debemos dejarnos impresionar ciegamente por la autoridad académica de una persona, pues incluso un erudito puede, cuando entran en juego creencias profundamente arraigadas, actuar con el mismo tipo de prejuicio que el más sencillo de los mortales.[23]

Caso II: Anábasis[24] 1.4.6 y Julius Mantey — ¿Hubo una cita deshonesta por parte del comité de traducción de la TNM?

Como se aprecia en la tabla de la Fig. IV, hemos incluido un pasaje de la *Anábasis* de Jenofonte como ejemplo paralelo a la sintaxis de Juan 1:1c. Quizá el lector se pregunte: *¿qué relación puede tener un texto griego clásico, ajeno al Nuevo Testamento, con Juan 1:1c?* La respuesta es sencilla: este pasaje fue presentado por Julius Mantey como un caso sintáctico equivalente a Juan 1:1c en la *Gramática del griego del Nuevo Testamento* (*Manual Grammar of the Greek New Testament*), obra de la cual fue coautor. Antes de citar directamente a Mantey y analizar su acusación de que el comité de traducción de la TNM lo citó fuera de contexto, es conveniente examinar la composición gramatical de la cláusula de la *Anábasis* que lee ἐμπόριον δ' ἦν τὸ χωρίον. Para evitar confusiones, conviene recordar un detalle sobre las conjunciones griegas que resulta útil para quienes no dominan el griego bíblico: las conjunciones no siempre aparecen al inicio de la cláusula que introducen.

Por ejemplo, la conjunción **καί** (*kai*) suele ir al comienzo de la cláusula y puede significar "y", "entonces", "cuando", "así que", "sin embargo", etc. En cambio, δέ[25] (*de*) tiende a ocupar la segunda posición[26], aunque esto no rompe la relación gramatical entre los elementos que separa. Así, en Marcos 9:27 (*ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας*), δέ se encuentra entre el artículo y el nombre propio "Jesús", pero en la traducción ("Pero Jesús lo tomó…") se coloca al inicio de la oración. Lo mismo ocurre en Marcos

[22] Más adelante trataremos algunos intentos para justificar las posiciones extremistas de algunos gramáticos que plantean que esta estructura no puede ser traducida con el artículo indefinido.
[23] Este es un punto que consideraremos más adelante en el caso de Mantey, Metzger y Countess.
[24] La Anábasis o Expedición de los Diez Mil (también La retirada de los Diez Mil o La marcha de los Diez Mil; en griego clásico Κύρου Ανάβασις, que significa «subida o marcha tierra adentro de Ciro») es un relato del historiador griego Jenofonte, un discípulo de Sócrates que participó como aventurero y posteriormente como comandante en la expedición.
[25] Esta conjunción es conocida como **pospositiva**, que significa que **nunca aparecen al inicio de la frase o cláusula**, sino que se coloca en segunda posición o más allá, aunque su función lógica pueda estar al principio.
[26] En ocasiones puede ocupar la tercera o cuarta posición dentro de la oración. Eso no afecta la relación sintáctica dentro de la oración.

10:0 (*ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον*), donde δέ aparece entre el artículo y el participio "tirando", sin afectar la estructura. Estos ejemplos bastan para mostrar que la posición de **δέ** *no altera la sintaxis*. En el caso que nos ocupa, la cláusula de la *Anábasis* está compuesta por: a) Sustantivo nominativo singular como complemento predicativo: ἐμπόριον (*empórion,* "mercado, centro comercial") b) Conjunción copulativa: **δ'** (*de,* pero, y) c) Verbo copulativo: ἦν (*en,* "era") d) Artículo definido nominativo: **τὸ** (*tó*, "el") e) Sustantivo nominativo singular como sujeto: **χωρίον** (*joríon*, "lugar").

La única diferencia con Juan 1:1c es la presencia de la conjunción δέ entre el predicado nominal anartro y el verbo, algo irrelevante para la estructura. En esencia, la construcción es paralela a la de Juan 1:1c, pero proviene de un texto griego extrabíblico. Alguien podría objetar que no es válido usar ejemplos fuera del NT. Sin embargo, es importante subrayar que quien primero señaló la equivalencia sintáctica entre este pasaje y Juan 1:1c no fueron los Testigos de Jehová, sino el propio Julius Mantey, al usarlo en su gramática para ilustrar cómo el artículo definido ayuda a identificar el sujeto en cláusulas con esta estructura. Adicionalmente debemos mencionar que es común que gramáticos del griego koiné recurran a otras obras literarias para esclarecer el significado de ciertas estructuras.

En la figura VI puede verse el pasaje de la *Anábasis* en su contexto: a la izquierda, el texto griego; a la derecha, la traducción de Carlos Varias, quien vierte la cláusula ἐμπόριον δ' ἦν τὸ χωρίον como *"el lugar era **un** centro comercial"*. Obsérvese que utiliza el artículo indefinido ("un") en un ejemplo que Mantey mismo reconoció como gramaticalmente idéntico a Juan 1:1c. Esto genera una cuestión interesante: aunque Mantey no tradujo Juan 1:1c como "y la Palabra era un dios", sí aceptó que una cláusula sintácticamente igual se tradujera con artículo indefinido, lo cual demuestra que la gramática griega permite dicha traducción.

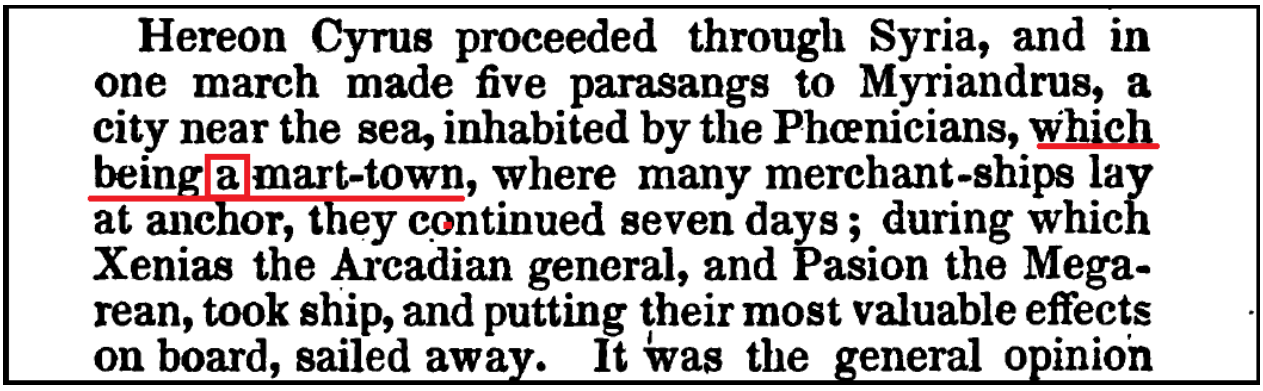
ἐποίησεν, ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἤκουσε Κῦρον ἐν Κιλικίᾳ ὄντα, ἀναστρέψας ἐκ Φοινίκης παρὰ βασιλέα ἀπήλαυνεν, ἔχων, ὡς ἐλέγετο, τριάκοντα μυριάδας στρατιᾶς. (6) ἐντεῦθεν ἐξελαύνει διὰ Συρίας σταθμὸν ἕνα παρασάγγας πέντε εἰς Μυρίανδον, πόλιν οἰκουμένην ὑπὸ Φοινίκων ἐπὶ τῇ θαλάττῃ· ἐμπόριον δ᾽ ἦν τὸ χωρίον καὶ ὥρμουν αὐτόθι ὁλκάδες πολλαί. ἐνταῦθ᾽ ἔμεινεν ἡμέρας ἑπτά· (7) καὶ Ξενίας ὁ Ἀρκὰς [στρατηγὸς] καὶ Πασίων ὁ Μεγαρεὺς ἐμβάντες εἰς πλοῖον καὶ τὰ	desde Fenicia partió al encuentro del Rey, con trescientos mil hombres en su ejército, según se decía. (6) Desde allí recorrió a través de Siria en una etapa cinco parasangas hasta Miriando[67], ciudad habitada por fenicios a orillas del mar; el lugar era un centro comercial y anclaban allí mismo muchos barcos mercantes. Ahí se quedó siete días. (7) Jenias de Arcadia y Pasión de Megara embarcaron en una nave y zarparon, tras poner a bordo lo más valioso que tenían, resentidos, según creía la mayoría, porque Ciro dejó que los soldados suyos que se habían ido al

Figura V. Anábasis de Jenofonte 1.4.6 y su traducción por Carlos Varias. Note la utilización del artículo indefinido "un" en la traducción de un texto griego idéntico en sintaxis a Juan 1:1c.

¿Es esta traducción una excepción, quizás por un error u opinión personal de Carlos Varias[27]? ¡No! En la figura VI mostramos la traducción del mismo pasaje realizado por Edward Spelman[28] y dando la traducción "… la cual siendo ***una*** ciudad-mercado…" Observe el artículo indefinido inglés "a", un, señalado en un recuadro rojo.

[27] Anábasis de Jenofonte, Edición de Carlos Varias. Cátedra Letras Universales.
[28] Xenophon, The Anabasis. Translated by Edward Spelman, Esq. In Two Volumes, 1867.

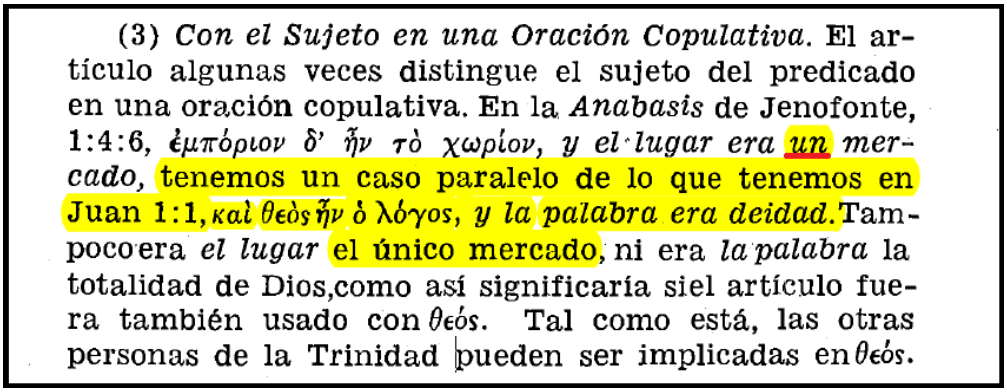
Las dos traducciones que hemos considerado, de la Anábasis, utilizan el artículo indefinido en su traducción de una cláusula griega que es idéntica en sintaxis a Juan 1:1c. Pero, ¿por qué no dejamos que el propio Julius Mantey defina como él vio, y como tradujo la Anábasis 1.4.6? Observe por sí mismo lo que dice Mantey en la página 143 de su gramática en la figura VII.



Hereon Cyrus proceeded through Syria, and in one march made five parasangs to Myriandrus, a city near the sea, inhabited by the Phœnicians, which being a mart-town, where many merchant-ships lay at anchor, they continued seven days; during which Xenias the Arcadian general, and Pasion the Megarean, took ship, and putting their most valuable effects on board, sailed away. It was the general opinion

Figura VI. Texto de la Anábasis 1.4.6, traducido por Edward Spelman usando el artículo indefinido.

La traducción de *Anábasis* 1.4.6 con el artículo indefinido no es un error ni un caso aislado. Incluso Mantey mismo utilizó el artículo indefinido en su propia traducción del pasaje, reconociéndolo como un caso paralelo a Juan 1:1. Esto refuerza el reconocimiento privado de Barclay sobre la posibilidad de traducir Juan 1:1c como "y la Palabra era *un* dios" sin que ello viole la gramática del griego koiné.



(3) *Con el Sujeto en una Oración Copulativa.* El artículo algunas veces distingue el sujeto del predicado en una oración copulativa. En la *Anabasis* de Jenofonte, 1:4:6, *ἐμπόριον δ' ἦν τὸ χωρίον, y el lugar era un mercado,* tenemos un caso paralelo de lo que tenemos en Juan 1:1, *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, y la palabra era deidad.* Tampoco era *el lugar* el único mercado, ni era *la palabra* la totalidad de Dios, como así significaría si el artículo fuera también usado con *θεός*. Tal como está, las otras personas de la Trinidad pueden ser implicadas en *θεός*.

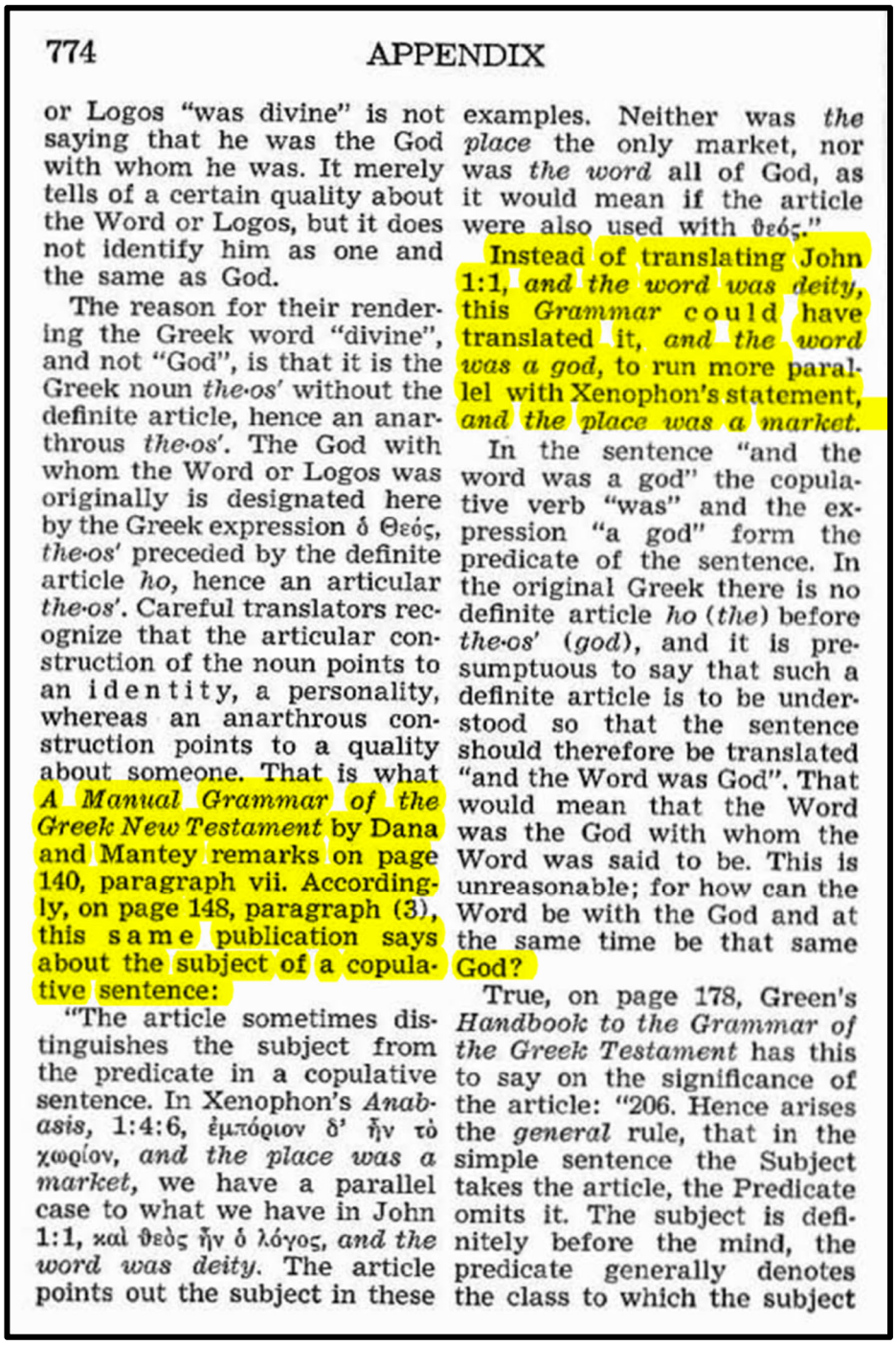
Figura VII. Gramática griega Dana-Mantey, pág. 143. Mantey afirma que Anábasis 1.4.6 es un *caso paralelo* de Juan 1:1c. Observe que ellos ofrecen la traducción "y el lugar era *un* mercado."

Entonces, ¿por qué Mantey reaccionó con una carta amenazante contra la Sociedad Watch Tower, advirtiéndoles de posibles consecuencias si seguían citándole en sus publicaciones? Para comprenderlo, es necesario remitirnos a la publicación de la Traducción del Nuevo Mundo (TNM) de 1950. En esa edición, Juan 1:1 fue traducido así: "Originalmente era la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era un dios."

Como se explicó al inicio de este capítulo, esta traducción suscitó una avalancha de acusaciones de deshonestidad intelectual, politeísmo y otros cargos entre los académicos cristianos. Ya hemos visto el caso de Barclay y su deshonestidad al publicar falsedades sobre Juan 1:1c y la gramática griega con el fin de desacreditar la TNM. Ahora consideraremos la propia deshonestidad de Julius Mantey al acusar a la Sociedad Watchtower de usar su gramática fuera de contexto. Cabe destacar que una cita fuera de contexto implica presentar a un autor sin dar el contexto inmediato de su declaración para crear una interpretación distorsionada de su intención. Por el contrario, utilizar una declaración que

apoya un punto válido, mostrando esa declaración dentro de su contexto y explicando por qué, aún en ese contexto, se pueden derivar conclusiones legítimas, no es deshonesto ni constituye citar fuera de contexto.

Entre las críticas recurrentes a los Testigos de Jehová está el señalar que citan obras de autores trinitarios para apoyar sus puntos, cuestionando si deben concordar en todo con esos autores para hacerlo. Esta idea es errónea, como muestran el siguiente bíblicos: El primero está en Hechos 17, donde el apóstol Pablo, en el Areópago de Atenas, dialoga con filósofos griegos. Para acercarse a ellos, menciona un altar dedicado a un "Dios desconocido" y utiliza citas de poetas griegos, Arato y Cleantes, quienes alababan a Zeus. Pablo usó estas citas para crear un terreno común y señalar verdades bíblicas. Aunque los poetas no hablaban del Dios verdadero, su declaración acerca del linaje divino (Lucas 3:38) está en armonía con la revelación bíblica. *Esto no implica que Pablo apoyara la idolatría o politeísmo de dichos autores ni que fuera deshonesto al citarlos; simplemente utilizó verdades parciales expresadas por ellos para comunicar el mensaje de Dios*.



774 APPENDIX

or Logos "was divine" is not saying that he was the God with whom he was. It merely tells of a certain quality about the Word or Logos, but it does not identify him as one and the same as God.

The reason for their rendering the Greek word "divine", and not "God", is that it is the Greek noun *the·os'* without the definite article, hence an anarthrous *the·os'*. The God with whom the Word or Logos was originally is designated here by the Greek expression ὁ Θεός, *the·os'* preceded by the definite article *ho*, hence an articular *the·os'*. Careful translators recognize that the articular construction of the noun points to an identity, a personality, whereas an anarthrous construction points to a quality about someone. That is what *A Manual Grammar of the Greek New Testament* by Dana and Mantey remarks on page 140, paragraph vii. Accordingly, on page 148, paragraph (3), this same publication says about the subject of a copulative sentence:

"The article sometimes distinguishes the subject from the predicate in a copulative sentence. In Xenophon's *Anabasis*, 1:4:6, ἐμπόριον δ' ἦν τὸ χωρίον, *and the place was a market*, we have a parallel case to what we have in John 1:1, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, *and the word was deity*. The article points out the subject in these examples. Neither was *the place* the only market, nor was *the word* all of God, as it would mean if the article were also used with θεός."

Instead of translating John 1:1, *and the word was deity*, this *Grammar* could have translated it, *and the word was a god*, to run more parallel with Xenophon's statement, *and the place was a market*.

In the sentence "and the word was a god" the copulative verb "was" and the expression "a god" form the predicate of the sentence. In the original Greek there is no definite article *ho* (*the*) before *the·os'* (*god*), and it is presumptuous to say that such a definite article is to be understood so that the sentence should therefore be translated "and the Word was God". That would mean that the Word was the God with whom the Word was said to be. This is unreasonable; for how can the Word be with the God and at the same time be that same God?

True, on page 178, Green's *Handbook to the Grammar of the Greek Testament* has this to say on the significance of the article: "206. Hence arises the *general* rule, that in the simple sentence the Subject takes the article, the Predicate omits it. The subject is definitely before the mind, the predicate generally denotes the class to which the subject

Figura VIII. Pág. 774 del apéndice de la TNM mostrando la cita de la gramática de Dana-Mantey. Puede apreciarse que citaron el párrafo en cuestión exactamente como fue escrito.

La lección es clara: es lícito usar una declaración que esté en armonía con un punto específico que se quiere mostrar, aun cuando el autor tenga posturas opuestas en otros aspectos; además, no es necesario estar de acuerdo con todo lo que un autor expresa para citar una verdad de su obra. Con esto en

mente, analicemos cómo la Traducción del Nuevo Mundo citó la gramática de Dana-Mantey para verificar si realmente fue una cita fuera de contexto.

En la figura VIII se reproduce la página 774 completa de la TNM50, donde se puede examinar la cita literal del comité de traducción a la gramática de Dana-Mantey. Allí se dice: "Esto es lo que señala *Un manual de gramática del Nuevo Testamento* por Dana y Mantey, en la pág. 140, párrafo VII. De acuerdo con ello, en la página 148, párrafo (3), la misma publicación dice acerca del sujeto en una oración copulativa: 'El artículo algunas veces distingue el sujeto del predicado en una oración copulativa. En *Anábasis* de Jenofonte, 1:4:6, ἐμπόριον δ' ἦν τὸ χωρίον, y el lugar fue un mercado, nosotros tenemos un caso paralelo a lo que tenemos en Juan 1:1, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, y la Palabra era deidad. El artículo identifica al sujeto en estos ejemplos. No fue el lugar el único mercado, ni fue la palabra la totalidad de Dios, como esto hubiera sido si el artículo hubiera sido usado también con θεός.'"

Si se compara esta cita de la Traducción del Nuevo Mundo con la página original de Dana-Mantey (Figura VII), se constata que la gramática fue citada *textualmente*, sin alteraciones. Incluso la recomendación de Mantey de traducir Juan 1:1 como "y la palabra era deidad" está incluida. Es muy probable que la queja de Mantey sea consecuencia de lo que el comité expresa a continuación, basándose en las declaraciones de Dana y Mantey contenidas en esa cita. El comité continúa diciendo: "En vez de traducir Juan 1:1 como 'y la palabra era deidad', esta gramática podría haber traducido 'y la palabra era un dios', para mantener mayor paralelismo con la declaración de Jenofonte: 'y el lugar era un mercado.'"

Examinemos con atención esta afirmación del comité. Recordemos que fueron Dana y Mantey quienes afirmaron que la cláusula tomada de la *Anábasis* es paralela a la que aparece en Juan 1:1. En nuestro análisis gramatical comprobamos que la composición y sintaxis de ambas cláusulas son idénticas (véase la Fig. IV). Además, ¿notó usted que ellos tradujeron la cláusula de Jenofonte usando el artículo indefinido en el predicado? El punto que destacó el comité fue: si la *Anábasis* es paralela a Juan 1:1 y si Dana y Mantey emplearon el artículo indefinido en el predicado, ¿existe alguna razón gramatical para negar que Juan 1:1 pueda traducirse "y la Palabra era un dios"?

Los elementos analizados hasta aquí muestran claramente que no hay razón gramatical para omitir el artículo indefinido en la traducción. El comité de traducción de la TNM no citó fuera de contexto a Mantey. La cita incluyó el contexto inmediato, así como la traducción que Dana y Mantey hicieron de Juan 1:1c como "y la Palabra era deidad". No ocultaron el punto de vista de Mantey sobre Juan 1:1, ya que incluyeron su propia traducción del versículo.

Entonces, ¿por qué Mantey los acusó de deshonestidad? Al parecer, lo que realmente incomodó a Mantey fue que el comité señalara la relación directa entre el ejemplo que usaron para ilustrar su argumento y el hecho de que Juan 1:1c puede incluir el artículo indefinido en la traducción del predicado. ¿Por qué? Porque, involuntariamente, mostraron que *cláusulas como esta pueden traducirse como la Traducción el Nuevo Mundo lo hizo, debilitando así el argumento contrario, que afirmaba que esto no era posible gramaticalmente.*

El comité no necesitaba estar de acuerdo con todas las conclusiones de Dana y Mantey para citar su gramática acertadamente y sustentar su argumento. Es comprensible que, ante el uso hábil de su gramática que establece que este tipo de construcciones puede traducirse con el artículo indefinido,

Mantey haya amenazado con acciones legales a la Organización de los Testigos de Jehová. Este es un ejemplo más de cuán deshonesto puede llegar a ser alguien cuando su posición se ve amenazada.

Algunos podrían argumentar: "Pero Dana y Mantey no estaban discutiendo si se puede usar el artículo in definido en este tipo de cláusulas, sino cómo el artículo griego distingue al sujeto en estas construcciones." Eso es cierto y está señalado explícitamente en el apéndice de la Traducción del Nuevo

Mundo. De igual modo, Arato y Cleantes no intentaban demostrar que somos hijos de Jehová, el Dios de los judíos, sino de Zeus, su propio dios. Sin embargo, *Pablo mostró cómo sus ideas concordaban con la verdad revelada en las Escrituras.*

Del mismo modo, aunque Dana y Mantey no abordaron directamente el uso del artículo indefinido, al llamar a la cláusula de Jenofonte "un caso paralelo a Juan 1:1" y al traducir la *Anábasis* con artículo indefinido, *demostraron que no hay razón gramatical para no hacer lo mismo en Juan 1:1.* El comité de la Traducción del Nuevo Mundo captó esta implicación al leer la gramática y la expuso con claridad. No hay nada deshonesto en ello, *pues se reconoció abiertamente que esa no fue la traducción literal de Mantey.* A pesar de esto, los sitios de Internet críticos de la TNM siguen presentando este punto como prueba de deshonestidad intelectual de sus traductores. Pero, como hemos visto, tal acusación carece de fundamento. El ejemplo de la *Anábasis* de Jenofonte, citado por Dana y Mantey en su gramática, es una evidencia sólida de que un predicado nominal preverbal puede traducirse con artículo indefinido sin violar las reglas de la gramática griega.

Caso III: προφήτης εἶ σύ (Juan 4:19): "usted es un[29] profeta." (TLA)

El tercer ejemplo que presentamos, Juan 4:19, pone nuevamente de manifiesto lo incorrecto que es afirmar que, desde un punto de vista gramatical, es imposible traducir Juan 1:1c con artículo indefinido. ¿Es este un ejemplo paralelo a Juan 1:1c? A primera vista podría parecer que no, dado que el sujeto no está constituido por un sustantivo nominal, por lo que la cláusula no se consideraría paralela a Juan 1:1c. ¿Por qué, entonces, la presentamos como ejemplo adicional?

Esta cláusula resulta muy interesante y, como hemos observado, ha sido frecuentemente pasada por alto por los estudiosos del griego del Nuevo Testamento, quizás porque en apariencia no comparte la misma sintaxis que Juan 1:1c. ¿Por qué decimos "en apariencia"? La cláusula está formada por: a) un sustantivo nominativo singular que funciona como predicado nominal, προφήτης (*profétes*, profeta), b) el verbo copulativo εἶ (*Ei*, eres), c) y el *pronombre personal* σύ (*Sú*, tú).

Antes de analizar cómo los traductores de diversas confesiones y antecedentes teológicos traducen esta cláusula, es necesario explicar por qué se puede considerar que tiene una sintaxis idéntica a Juan

[29] Ninguna de las ediciones de la TNM *en español* utiliza el artículo indefinido en este versículo. Sin embargo, en la TNM en inglés sí tiene el artículo indefinido. La razón para ello es que en español el aspecto cualitativo de un predicado nominal puede expresarse incluso sin el artículo indefinido. Por ejemplo, podemos decir "Juan es hombre" y con ello nos queda claro que Juan pertenece a la clase "hombre" cuyas cualidades o naturaleza es compartida por todos los miembros de esa clase." Podemos decir igualmente "Juan es ***un*** hombre" y con ello estamos poniendo de relieve los mismos aspectos. En el caso de Juan 1:1c el artículo indefinido ayuda a evitar la identificación del Logos con su Padre, es decir con aquel con quién él estaba.

1:1c. Según la gramática *Griego para Sancho*, pág. 68, sobre los pronombres personales: "Los pronombres son palabras sustitutivas del sustantivo o del sintagma nominal." De esta definición se deduce que los pronombres pueden sustituir, en una cláusula, el sujeto nominal al que se refieren. Un ejemplo sencillo sería la oración "Él es un hombre." En ella, el predicado está formado por tres elementos (verbo + artículo indefinido + sustantivo nominativo), mientras que el sujeto se reduce a un pronombre personal. Este pronombre reemplaza el nombre de la persona referida y cumple la función de sujeto en la oración. Así, "Él" puede representar "Juan", "Andrés", etc.

Además, es importante destacar que un pronombre personal nunca es indefinido; siempre hace referencia a un individuo específico y determinado por el contexto. Por ello, el pronombre puede considerarse como sustituto tanto del sustantivo como del artículo definido. Por ejemplo: "El hombre fue a casa" puede sustituirse por "Él fue a casa". Nótese que tanto el artículo definido "el" como el sustantivo "hombre" son reemplazados por el pronombre personal "él". Aplicando esto a Juan 4:19, el pronombre personal σύ (tú) sustituye la expresión ὁ Ἰησοῦς (artículo definido + sustantivo nominativo singular, sujeto) que aparece en el versículo 7, donde se identifica inicialmente a la persona con quien habla la samaritana (y que también aparece en los versículos 10 y 17). Por lo tanto, esta cláusula es un ejemplo válido para comparar con Juan 1:1c. Ahora bien, ¿cómo traducen esta cláusula traductores de diversas denominaciones y antecedentes teológicos? Veamos.

Traducciones de la Biblia	**Juan 4:19**
Levoratti-Trusso	Veo que eres ***un*** profeta
Biblia de Jerusalén latinoamericana	Veo que eres ***un*** profeta
Kadosh Israelita Mesianica	puedo ver que eres ***un*** profeta
La Biblia, Universidad de Jerusalén	veo que eres ***un*** profeta.
Dios Habla Hoy	ya veo que eres ***un*** profeta.
Traducción en Lenguaje Actual	me parece que usted es ***un*** profeta.
Sagrada Biblia de la Universidad de Navarra	veo que tú eres ***un*** profeta
Biblia en lenguaje sencillo	me parece que usted es ***un*** profeta
Palabra de Dios para todos	me doy cuenta de que eres ***un*** profeta
Felipe Fuenterrabía	Veo que eres ***un*** profeta.
Nueva Biblia Española	Veo que tú eres ***un*** profeta
Sagrada Escritura. Compañía de Jesús	Veo que tú eres ***un*** profeta

Figura I. Traducciones de la Biblia en Juan 4:19 utilizando el artículo indefinido.

Los 12 traductores mencionados anteriormente no tuvieron ningún reparo en utilizar el artículo indefinido en el predicado de la cláusula. ¿Qué ocurre con las traducciones en inglés? De las 60 traducciones inglesas examinadas, solo una no emplea el artículo indefinido "a". Esto significa que, en total, 72 traducciones — 62 en inglés y las 12 anteriores — usan el artículo indefinido "un" para expresar el aspecto cualitativo de esta cláusula. ¿Por qué 77 traductores traducen esta cláusula, que es paralela a la de Juan 1:1c, con el artículo indefinido, si supuestamente esto es gramaticalmente imposible? La respuesta es sencilla. Como reconoció Barclay, la gramática del griego del Nuevo Testamento permite que se traduzca con artículo indefinido sin que ello implique una violación gramatical.

¿Qué nos revelan los tres ejemplos[30] que hemos analizado hasta ahora? Todos poseen la misma sintaxis gramatical que Juan 1:1, y en todos ellos distintos traductores han optado por traducir estas cláusulas con el artículo indefinido, con el fin de expresar el aspecto cualitativo de la construcción. Esto constituye una prueba incuestionable de que Barclay sabía lo que afirmaba en su carta al señalar que la cláusula de Juan 1:1c puede traducirse como "… y la Palabra era un dios." No existe impedimento gramatical alguno para realizar la traducción que ofrece la Traducción del Nuevo Mundo en este versículo. Nuestro comité sintió la necesidad de aclarar este punto primero, porque es muy común que el público general, influenciado por declaraciones deshonestas como las de Barclay, crea que no es posible, según la gramática, traducir como lo hace la TNM. Una vez demostrado lo erróneo de este punto de vista, es momento de continuar con nuestro análisis.

Juan 1:1c, ¿definido, indefinido o cualitativo?

El tema de la correcta traducción e interpretación de Juan 1:1c ha sido objeto de innumerables análisis a lo largo del tiempo. Uno particularmente influyente fue realizado por el gramático Ernest Cadman Colwell[31]. En su artículo titulado *A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament*, publicado en *Journal of Biblical Literature* 52 (1933): 12-21, Colwell examina la ocurrencia de predicados nominales que anteceden al verbo, con el propósito de establecer una regla que ayude a comprender por qué en la cláusula c de Juan 1:1 el sustantivo θεός aparece sin artículo.

Para ello, Colwell analizó los predicados nominativos con artículo y sin artículo en relación con su posición respecto al verbo copulativo. La regla que formuló se expresa de la siguiente manera: *"Un predicado nominativo definido lleva el artículo cuando sigue al verbo; carece del artículo cuando precede al verbo."* Este principio resultó útil para entender cómo un predicado nominativo definido podía aparecer anárthro (sin artículo) cuando se encontraba en posición preverbal. Uno de los ejemplos mencionados por Colwell se encuentra en **Juan 19:21**: "…Μὴ γράφε, Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, ἀλλ᾽ ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν, Βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων."

En este versículo, lo escrito por Poncio Pilato fue Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων ("*El* Rey de los Judíos"). Aquí tenemos un predicado nominal con artículo definido. La expresión escrita en el letrero, *ho basileus tōn Ioudaiōn,* es claramente definida ya que el artículo definido aparece en ella modificando el sustantivo "rey". Sin embargo, los judíos en desacuerdo con esta declaración, solicitan a Pilato que modifique lo escrito. En su petición emplean la forma Βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων, colocando *basileús* antes del verbo *y omitiendo el artículo*.

La ausencia del artículo no puede explicarse diciendo que *basileus* sea indefinido, pues el contexto muestra claramente que se trata de un título definido. El punto que Colwell buscaba aclarar es, precisamente: ¿por qué un predicado nominal que el contexto muestra como definido aparece sin artículo

[30] El comité de traducción de la Traducción del Nuevo Mundo utilizó 7 ejemplos de predicados preverbales iguales a Juan 1:1c en su argumentación sobre el artículo indefinido.

[31] Académico bíblico, crítico textual, y paleógrafo. Mr. Colwell sirvió como presidente de la Universidad de Chicago y jefe de la oficina de operaciones bajo el Consejero Robert M. Hetchins (1945-1951).

cuando está situado en posición preverbal? En este sentido, su investigación representa un aporte significativo. El análisis de Colwell sobre las ocurrencias de los predicados nominales *definidos*[32] en el NT muestra que, como regla general, estos llevan el artículo cuando siguen al verbo, mientras que carecen de él cuando lo preceden.

Para que el lector pueda captar mejor la idea, podemos expresar la regla de la siguiente manera: *si un predicado nominativo **definido** está situado antes del verbo, debe entenderse como si llevara implícito el artículo definido.* Volviendo al ejemplo de Juan 19:21, la cláusula Βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων puede desglosarse de la siguiente manera: a) un *predicado nominal sin artículo definido (Basiléus, rey)*, c) el verbo copulativo εἰμι (*eimi*, soy) c) una frase genitiva plural *(tón Iudáion, de los judíos)* que modifica el predicado nominal. El sujeto del verbo no se encuentra explícito, sino que está contenido por el verbo, el cuál es primera persona del singular, "yo". De acuerdo con los hallazgos de Colwell, este predicado nominativo, aunque definido por el contexto, aparece sin artículo porque se encuentra ***en posición preverbal***. En otras palabras, la forma Βασιλεύς εἰμι es equivalente a ὁ βασιλεὺς εἰμι; la única diferencia es que, al colocarse el sustantivo antes del verbo, ***no resulta necesario que el artículo definido se escriba de manera explícita***. Esta es en esencia la tesis de Colwell.

Conviene subrayar que los datos estadísticos presentados por Colwell en su artículo son de gran relevancia. Él ofrece las siguientes cifras:

Predicados nominativos definidos con el artículo	**244**	
Después del verbo	229	94%
Antes del verbo	15	6%
Predicados nominativos definidos sin el artículo	**123**	
Después del verbo	26	21%
Antes del verbo	97	79%

En base a las estadísticas recogidas, Colwell llegó a la conclusión de que *los predicados nominales definidos llevan el artículo cuando aparecen después del verbo y carecen de él cuando aparecen antes del verbo*. No obstante, él mismo reconoció que hay predicados nominales que pueden ser indefinidos o de carácter "cualitativo" incluso en posición preverbal.

De hecho, a pesar de que para Colwell la mayoría de los predicados nominales definidos que preceden al verbo aparecen sin artículo, reconoció lo siguiente: *"*Pero es en el campo de la traducción e interpretación que los datos presentados aquí tienen su más valiosa aplicación. Ellos muestran que un predicado nominativo que precede el verbo no puede ser traducido como un sustantivo indefinido o cualitativo en base solamente a la ausencia del artículo; ***si el contexto sugiere que el predicado es***

[32] Wallace llama la atención a la interpretación errónea de la regla de Colwell realizada por los trinitarios en las décadas siguientes a la publicación de su artículo académico. No es lo mismo decir que un sustantivo ***definido*** lleva el artículo cuando aparece después del verbo y no lo lleva cuando aparece antes del mismo, que decir que los sustantivos ***son definidos*** cuando aparecen antes del verbo, aunque no lleven el artículo. Lo primero no lleva a lo segundo. Como acertadamente señala Wallace, Colwell trata con sustantivos *definidos* y su articulación en relación a su posición del verbo. Sin embargo, el termina reconociendo *que **es el contexto** el que determina si el predicado es definido, indefinido o cualitativo.* Lo que Wallace critica es que los académicos hallan excluido la posibilidad de predicados nominales *cualitativos o indefinidos* sobre la base de la regla de Colwell.

definido, este debería ser traducido como un sustantivo definido incluso en la ausencia del artículo."

Esta declaración ha sido frecuentemente pasada por alto en la aplicación de su regla. Lo que Colwell está diciendo, en términos simples, es lo siguiente: *un predicado nominativo preverbal será indefinido únicamente si el contexto demuestra que no es definido*. Dicho de otro modo, un predicado en esta posición puede ser indefinido o cualitativo *solo* cuando el contexto no lo presenta como definido.

¿Por qué es importante este reconocimiento? Porque implica que las cláusulas con la misma construcción gramatical que Juan 1:1c dependen del contexto para determinar si deben traducirse como definidas o indefinidas. En consecuencia, tales cláusulas pueden legítimamente recibir ambas traducciones según lo exija el contexto. Esto confirma las conclusiones a las que hemos arribado anteriormente con base en los ejemplos examinados. Además, refuerza la observación privada de William Barclay acerca de la posibilidad de traducir Juan 1:1c en la forma que lo hace la Traducción del Nuevo Mundo (TNM). Al mismo tiempo, resalta con mayor claridad la falta de honestidad tanto de Barclay como de Mantey en sus posteriores declaraciones en contra de dicha traducción.

Ahora bien, ¿cómo consideró Colwell mismo el predicado nominativo de Juan 1:1c? Su postura se refleja en la siguiente afirmación: *"El verso inicial del Evangelio de Juan contiene uno de los muchos pasajes donde esta regla* sugiere la traducción de un predicado como un sustantivo definido. Se mira mucho más como 'Y la Palabra era Dios' que 'Y la Palabra era divina' cuando es vista con referencia a esta regla. La ausencia del artículo no hace el predicado indefinido o cualitativo cuando este precede el verbo; es indefinido en esta posición solo cuando el contexto demanda esto. El contexto no hace esa demanda en el Evangelio de Juan, porque esta declaración no puede ser considerada como extraña en el prólogo del Evangelio, el cual alcanza su culminación en la confesión de Tomás."[33]

Esta declaración resulta crucial, pues pone de manifiesto el punto central del debate. Según Colwell, la razón por la cual Juan 1:1c no debe considerarse indefinido se debe fundamentalmente al **contexto**. Es decir, Colwell reconoció que la estructura sintáctica de Juan 1:1c **puede** ser traducida de forma definida o indefinida, y que la decisión final debe basarse no en la gramática por sí sola, sino en la interpretación contextual. Este reconocimiento es especialmente importante porque desmonta la acusación, repetida en contra de la TNM, de que su traducción es "imposible gramaticalmente". A la luz de la evidencia aquí presentada, esa afirmación resulta insostenible.

Con el paso del tiempo, la regla de Colwell ha sido utilizada repetidamente por los partidarios de la Trinidad como un supuesto argumento gramatical a favor de que Juan 1:1c debe entenderse como definido. Sin embargo, ese uso constituye en realidad un ***abuso de la regla***. Daniel Wallace, reconocido gramático del griego koiné, lo resume de la siguiente manera: "Casi inmediatamente muchos académicos (especialmente aquellos más conservadores) malentendieron la regla de Colwell. Ellos *vieron los beneficios de la regla en la afirmación de la deidad de Cristo en Juan 1:1*. Pero lo que ellos pensaron que Colwell estaba articulando fue en realidad lo contrario de la regla, no la regla misma. Es

[33] Colwell se refiere a Juan 20:28. Para una consideración de este verso, y las razones de por qué no significan que Cristo sea Dios en un sentido trinitario, véase la parte III de nuestro libro *El Ángel de Jehová, Juan 1:1 y 20:28. Un estudio a la luz del contexto semítico.*

decir, ellos pensaron que la regla fue: 'Un predicado nominativo anartro que precede al verbo *es usualmente definido*'. Esta no es la regla, ni puede ser implicado a partir de la regla."

Wallace señala que, en su mayor parte, los comentaristas *citan a Colwell sin un análisis crítico* o bien leen en su regla ideas que no están allí. Como ejemplo, cita a Nigel Turner, quien argumenta: *"[En Juan 1:1] no hay significado doctrinal en la falta del artículo, pues esto es simplemente un asunto de orden de palabras."* Según esta lectura, *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* significaría lo mismo que *ὁ λόγος ἦν ὁ θεὸς*. De manera similar, Bruce Metzger afirma: *"Con relación a Juan 1:1, la investigación de Colwell emite las más serias dudas sobre lo correcto de aquellas traducciones como 'y el Logos era divino' (Moffatt, Strachan), 'y la palabra era un dios' (... New World Translation)."* Sin embargo, como subraya Wallace, *la regla de Colwell no aborda este asunto en absoluto*.

Otros, como Walter Martin, van aún más lejos al declarar: *"La regla de Colwell claramente establece que un predicado nominativo definido... nunca toma un artículo cuando este precede al verbo... como en Juan 1:1..."* Este tipo de afirmaciones representan un claro abuso de la regla, pues convierten en absoluta lo que Colwell nunca presentó como tal. Wallace resume con ironía el resultado de esta aplicación errónea al decir: *"Nuestro punto es que, aplicando la regla de Colwell a Juan 1:1, ellos han saltado fuera de la sartén del arrianismo y caído en el fuego del sabelianismo.*[34]*"*

¿Notamos el punto? Los elementos señalados por Wallace muestran que el uso de la regla de Colwell en Juan 1:1c ha sido tanto un abuso hermenéutico como un malentendido gramatical. Para muchos, la regla ha pasado a significar que *todo*[35] *predicado nominativo preverbal es definido.* ¡Pero eso no fue lo que Colwell dijo! Colwell reconoció explícitamente que un predicado nominativo en esa posición puede ser indefinido si el contexto lo exige. Lamentablemente, la incorrecta interpretación de la regla, así como el abuso de ella por parte de académicos trinitarios, ha llevado a que muchas personas consideren que la es imposible traducir Juan 1:1c como indefinida. A pesar de que académicos como Dixon, Harner, Wallace y Hartley han intentado aclarar y evitar ese mal uso, lo cierto es que todavía hoy en día muchos que critican la TNM lo hacen sobre la base de ese abuso de la regla.

Como hemos podido considerar hasta aquí, Colwell nunca estableció una *regla absoluta*. A fin de comprender mejor este asunto, examinaremos ahora algunos ejemplos de predicados nominativos que preceden al verbo y observaremos cómo han sido traducidos por diferentes traductores pertenecientes a diversas corrientes teológicas.

Marcos 6:49: φάντασμά ἐστιν

---

[34] Esta es una importante declaración de Wallace que estaremos considerando en breve.

[35] Como iremos viendo en próximos capítulos, es muy común que los teólogos trinitarios intenten crear "reglas absolutas" para defender su teología. Definimos como "regla absoluta" aquella "regla" gramatical que intenta de alguna manera impedir que cierta estructura pueda ser válidamente traducida de una manera que no apoye la doctrina de la Trinidad. Aunque Colwell no promulgó una regla absoluta, lo cierto es que, como bien reconoce Daniel Wallace, los teólogos trinitarios han intentado usarla como una regla absoluta que prueba más allá de toda duda que Juan 1:1c es definido ***en base a la gramática.***

En este pasaje encontramos la expresión φάντασμά ἐστιν, compuesta por:

- φάντασμά (*fantasma*), que funciona como predicado nominativo anartro colocado antes del verbo.
- **ἐστιν** (del verbo **εἰμί**, *es*).

Como puede notar el lector, este predicado nominativo es estructuralmente idéntico al que aparece en Juan 1:1c. Surge entonces la pregunta: **¿cómo traducen este tipo de predicado nominativo la mayoría de las traducciones modernas al español y al inglés?** Para responder, presentamos a continuación una tabla comparativa:

Traducciones de la Biblia	**Marcos 6:49**
La Biblia de las Américas	pensaron que era **un** fantasma
Dios Habla Hoy	pensaron que era **un** fantasma
Nueva Biblia de las Américas	pensaron que era **un** fantasma
Nueva Biblia Viva	creyendo que era **un** fantasma
Nueva Traducción Viviente	pensaron que era **un** fantasma
Nueva Versión Internacional	creyeron que era **un** fantasma
Palabra de Dios para Todos	pensaron que era **un** fantasma
La Palabra (España)	creyeron que era **un** fantasma
Reina Valera Actualizada, 2015	pensaron que era **un** fantasma
Reina Valera Contemporánea	pensaron que era **un** fantasma
Reina Valera 1960	pensaron que era **un** fantasma
Reina Valera 1977	pensaron que era **un** fantasma
Traducción en lenguaje actual	creyeron que era **un** fantasma
Agustín Magaña	pensaron que era **un** fantasma
Alonso Schökel	creyeron que era **un** fantasma
Biblia comentada Profesores de Salamanca	Creyendo que era **un** fantasma
Biblia Textual	pensaron: ¡Es **un** fantasma!
Bover Cantera	creyeron que era **un** fantasma
NT Juan José de la Torre	Pensaron que era **un** fantasma
Versión Latinoamericana en Castellano	Les pareció que era **un** fantasma
NT Fuenterrabía	Pensando que se trataba de **un** fantasma
Israelita Nazarena	pensaron que era **un** fantasma
Sagrada Biblia. Compañía de Jesús	Creyeron ser **un** fantasma
Nacar Colunga	Creyendo que era **un** fantasma
NT Enzinas	Pensaron que era **alguna** fantasma
Biblia de la Iglesia en América	Creyeron que era **un** fantasma
NT Manuel Iglesias	pensaron: «¡Es **un** fantasma!»
NT C.B.I.H.A	Creyeron que era **un** fantasma
Eunsa	Pensaron que era **un** fantasma
Straubinger	Creyeron que era **un** fantasma
Versión Moderna	Pensaron que era **alguna** fantasma

Figura X. Traducciones de la Biblia en Marco 6:49 utilizando el artículo indefinido.[36]

[36] Pueden ser consultadas en https://www.biblegateway.com/verse/en/Mark%206:49

Hemos presentado 22 traducciones de la Biblia en español que han vertido la construcción de Colwell con el artículo indefinido. ¿Por qué? Porque, como el mismo Colwell estableció en la formulación de su regla, es el ***contexto*** el que determina cuándo un predicado nominativo que precede al verbo debe entenderse como indefinido o cualitativo. A esto se suma el hecho de que, tras revisar 60 traducciones en inglés, todas ellas han traducido la expresión con el artículo indefinido. En conjunto, esto representa un total de 82 traductores que han visto la construcción como indefinida y cualitativa, no como definida. Tal evidencia confirma que, en este tipo de estructuras gramaticales, la decisión no se fundamenta exclusivamente en la gramática, sino en el contexto de la declaración.

Marcos 11:32: προφήτης ἦν

En este pasaje encontramos la expresión **προφήτης ἦν**, compuesta por:

- προφήτης (*profétes, profeta*), un sustantivo nominativo singular sin artículo definido que funciona como predicado nominativo.
- ἦν (*en*, imperfecto de εἰμί, *era*).

Este caso es estructuralmente idéntico a los ejemplos analizados por Colwell en su publicación: un predicado nominativo que precede al verbo. Surge entonces la pregunta: ¿cómo han traducido esta construcción distintos traductores?

Traducciones de la Biblia	**Marcos 11:32**
La Biblia de las Américas	había sido **un** profeta.
Dios Habla Hoy	creían que Juan era **un** profeta.
Nueva Biblia de las Américas	Juan verdaderamente había sido **un** profeta.
Nueva Biblia Viva	porque creía que Juan era **un** profeta
Nueva Traducción Viviente	porque todos creían que Juan era **un** profeta.
Nueva Versión Internacional	que Juan era realmente **un** profeta
Palabra de Dios para todos	que Juan era **un** profeta.
Reina Valera Contemporánea	que Juan era **un** verdadero profeta.
Reina Valera 1960	a Juan como **un** verdadero profeta.
Reina Valera 1977	a Juan como que realmente era un profeta.
Traducción en lenguaje actual	Juan era **un** profeta enviado por Dios.
Biblia Textual	Juan era **un** profeta enviado por Dios.
La Biblia. Latinoamérica.	Consideraban a Juan como **un** profeta.
Biblia de Jerusalén. Latinoamericana	Tenían a Juan por **un** verdadero profeta.
Felipe de Fuenterrabía.	Juan era realmente **un** enviado de Dios
La Biblia de nuestro Pueblo.	consideraban a Juan un profeta auténtico
Nueva Biblia Española	que Juan era realmente **un** profeta.
Nuevo Testamento Vergara	tenían a Juan por **un** auténtico profeta.

Figura XI. Traducciones de la Biblia en Marco 11:32 utilizando el artículo indefinido.[1]

Como puede apreciarse, este predicado posee exactamente los mismos componentes que caracterizan al predicado de Juan 1:1c. En el caso del español, hemos presentado 18 traducciones que coinciden al emplear el artículo indefinido en su traducción. ¿Qué sucede con las traducciones al inglés? Siguiendo el vínculo proporcionado a pie de página, se observa que 57 de las 59 traducciones allí listadas traducen el predicado incluyendo el artículo indefinido (*"a"* o *"an"*). En conjunto, esto significa que 69 de 77 traductores consideraron correcto incluir el artículo indefinido en un predicado

cuya construcción es idéntica a la de Juan 1:1c.

Juan 8:44a: ἀνθρωποκτόνος ἦν

En este pasaje, la expresión ἀνθρωποκτόνος ἦν se compone de:

- ἀνθρωποκτόνος (*anthropoktónos*, *asesino*), un sustantivo nominativo singular sin artículo definido que funciona como predicado nominativo.
- ἦν (*en,* imperfecto de εἰμί, *era*).

Este caso representa, una vez más, un predicado nominativo que precede al verbo, estructuralmente idéntico a los analizados por Colwell y a la construcción del predicado de Juan 1:1c. Surge la pregunta: ¿cómo han traducido esta construcción diferentes traducciones al español e inglés? Preste atención a la respuesta en la siguiente tabla.

Traducciones de la Biblia	**Juan 8:44a**
La Biblia de las Américas	Él fue **un** homicida desde el principio
Dios Habla Hoy	ha sido **un** asesino desde el principio.
Nueva Biblia de las Américas	Él fue **un** asesino desde el principio
La Biblia Viva	el diablo ha sido **un** asesino
Nueva Versión Internacional	este ha sido **un** asesino
Palabra de Dios para Todos	él fue **un** asesino
La Palabra (España)	Él fue **un** asesino
Reina Valera Contemporánea	desde el principio ha sido **un** homicida
Traducción en Lenguaje Actual	El diablo siempre ha sido **un** asesino
La Biblia. Latinoamericana.	Ha sido **un** homicida
Felipe de Fuenterrabía	Desde el principio él era **un** homicida
Nueva Biblia Española	Él era **un** homicida desde el principio
Biblia de la Iglesia en América	Él fue **un** homicida

Figura XII. Traducciones de la Biblia en Juan 8:44 utilizando el artículo indefinido.[37]

En este caso volvemos a encontrar un predicado nominativo que precede al verbo, estructuralmente idéntico al que aparece en Juan 1:1c. En cuanto a las traducciones al español, 13 traductores han vertido esta cláusula utilizando el artículo indefinido. Por otra parte, de las 61 traducciones al inglés que hemos consultado, 60 emplean el artículo indefinido para traducir esta misma construcción. En total, esto representa 73 traductores diferentes que traducen un predicado equivalente al de Juan 1:1c con el artículo indefinido, lo que refuerza la idea de que la elección del artículo depende más del contexto y la interpretación del traductor que de la estructura gramatical en sí.

Juan 10:1: κλέπτης ἐστὶν

En este pasaje, la expresión κλέπτης ἐστὶν se compone de:

- κλέπτης (*kléptes*, *ladrón*), un sustantivo nominativo singular sin artículo definido que funciona como predicado nominativo.

[37] Puede consultarlas en el siguiente vinculo https://www.biblegateway.com/verse/en/John%208:44

- ἐστὶν (*Estin*, presente εἰμί, *es*).

Una vez más, nos encontramos ante un predicado nominativo que precede al verbo, estructuralmente equivalente al predicado de Juan 1:1c. Surge entonces la pregunta: ¿cómo han traducido esta construcción distintos traductores en español e inglés?

Traducciones de la Biblia	**Juan 10:1**
Dios Habla Hoy	es **un** ladrón
Nueva Biblia Viva	es **un** ladrón
Nueva Versión Internacional	es **un** ladrón
Palabra de Dios para Todos	es **un** ladrón
La Palabra (España)	es **un** ladrón
Traducción en Lenguaje Actual	es **un** ladrón
Biblia de Jerusalén. Latinoamericana.	es **un** ladrón
La Biblia. Latinoamérica	es **un** ladrón
Evangelio Trilingüe de Juan- Straubinger	es **un** ladrón
Evaristo Martín Nieto	es **un** ladrón
La Biblia de Nuestro Pueblo	es **un** ladrón
La Nueva Biblia Española	es **un** ladrón
La Sagrada Escritura – Compañía de Jesús	es **un** ladrón
Nuevo Testamento – Manuel Iglesias	es **un** ladrón

Figura XIII. Traducciones de la Biblia en Juan 10:1 utilizando el artículo indefinido.[38]

En inglés hemos revisado 61 traducciones de la Biblia, de las cuales 58 emplean el artículo indefinido para traducir esta cláusula. Esto significa que 72 traductores han utilizado el artículo indefinido, ya sea en español o en inglés, para traducir un predicado nominal que precede al verbo y que es idéntico al de Juan 1:1c. Podríamos continuar exponiendo ejemplos de construcción idéntica al predicado de Juan 1:1, pero esto haría innecesariamente extenso el material de este capítulo, y todavía tenemos otros elementos de considerable peso que analizar. Recomendamos al lector revisar otros ejemplos en el Apéndice 6A de la Traducción del Nuevo Mundo, titulado *"Jesús. — Alguien parecido a Dios; divino"*.[39]

Todos estos ejemplos muestran que el intento de Colwell de usar la gramática griega para demostrar que *Theos* en Juan 1:1c es definido resulta completamente infructuoso para el propósito de los trinitarios. Traductores de diversas denominaciones, católicas y protestantes, no dudan en traducir la construcción estudiada por Colwell con el artículo indefinido cuando sus creencias teológicas no están involucradas. Por tanto, el uso de la regla de Colwell para criticar a la Traducción del Nuevo Mundo es completamente ilegítimo.

Antes de cerrar nuestra consideración de la Regla de Colwell, queremos llamar la atención sobre un detalle que se le pasó por alto a Colwell en su intento de demostrar que *Theos* en Juan 1:1c es definido. Nos referimos a la observación de Daniel Wallace, quien señala en su gramática: *"*Nuestro punto es que aplicando la regla de Colwell a Juan 1:1 ellos han saltado fuera de la sartén del arrianismo

[38] Puede consultar estas traducciones en el siguiente vinculo: https://www.biblegateway.com/verse/en/John%2010:1
[39] Disponible online en https://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/1001060096

y caído en el fuego del sabelianismo." Esta afirmación destaca un problema crucial que escapa a quienes intentan usar la "regla" para imponer definición en Juan 1:1c. Cuando alguien intenta usar la regla de Colwell para afirmar que *Theos* es definido, está en realidad equiparando θεὸς con ὁ θεός en este versículo. En otras palabras, se estaría afirmando que *Dios* es igual a *el Dios*[40]. A primera vista, esto podría parecer irrelevante, pero el contexto muestra que es un obstáculo significativo para la teología trinitaria.

La doctrina trinitaria sostiene que cada miembro de la Trinidad posee *identidad personal única y diferenciada*: el Padre no es el Hijo ni el Espíritu Santo; el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo; el Espíritu Santo no es el Padre ni el Hijo. Con esto en mente, consideremos Juan 1:1, cláusulas b y c: *"*καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος." En la cláusula b, el artículo definido precede a *Theos* (*τὸν θεόν*), refiriéndose a la persona del Padre, como reconocen abiertamente los académicos trinitarios. Wallace señala que afirmar que θεὸς = τὸν θεόν en la cláusula c, debido a la regla de Colwell, equivale a ***identificar a Cristo con la persona del Padre***, un error que la teología trinitaria denomina sabelianismo, es decir, la creencia de que Padre, Hijo y Espíritu Santo son una sola persona que se manifiesta en distintas funciones. Así, según Wallace, quienes aplican la regla de Colwell para declarar a *Theos* definido intentan evitar el arrianismo, pero en realidad caen en sabelianismo. Por tanto, la regla de Colwell *resulta aplicable únicamente para perspectivas unitarias, no trinitarias.*

Lo verdaderamente interesante es que mientras académicos como Metzger y Barclay defendían la idea de que *Theos* en Juan 1:1c es definido, el Comité de Traducción de la TNM percibió de inmediato lo insensato de dicha afirmación. En la primera edición de la TNM, en su apéndice sobre Juan 1:1c, el Comité expresó: "En la oración 'y la Palabra era un dios', el verbo copulativo 'era' y la expresión 'un dios' forman el predicado de la oración. En el griego original aquí no tenemos el artículo definido ho (él) y es presuntuoso decir que tal artículo definido debe entenderse, de modo que la oración deba traducirse 'y la Palabra era Dios'. *Esto significaría que la Palabra era el Dios con quién se dice que estaba.* Esto es irrazonable; porque, ¿cómo puede la Palabra estar con Dios y ser al mismo tiempo ese mismo Dios?" (pág. 774)

El Comité pudo apreciar claramente que afirmar la presencia implícita del artículo definido delante de *Theos* en Juan 1:1c equivale a identificar a la Palabra con su Padre como si fueran la misma persona. Mientras los académicos trinitarios defendían la regla de Colwell sin advertir este problema, el Comité de la TNM lo percibió con total claridad y lo señaló desde la primera edición.

Wallace percibe de manera tan precisa el problema que surge al aplicar la regla de Colwell a Juan 1:1c que expresa su desaprobación total: *"En suma, la regla de Colwell no prueba nada acerca de definición. Su valor no es para la gramática per se (por sí), sino para crítica textual: esta prueba algo acerca de la articulación y orden de las palabras."* Tras examinar cuidadosamente las implicaciones de esta regla para Juan 1:1c, Wallace la desecha de un plumazo, mostrando que su valor no reside en el estudio gramatical, sino más bien en la crítica textual. Con ello refuerza la idea de que esta regla no debe aplicarse a Juan 1:1c para argumentar que *Theos* es definido.

Wallace no ha sido el único en llegar a esta conclusión. A medida que más eruditos trinitarios comprendieron que la regla de Colwell no puede emplearse para respaldar la Trinidad en Juan 1:1c,

[40] Trataremos este punto a mayor profundidad más adelante.

comenzaron a buscar explicaciones alternativas, desplazándose de un extremo a otro en sus interpretaciones.

Juan 1:1c — ¿Es θεὸς "puramente cualitativo"? De Colwell a Wallace

Aunque todavía es posible encontrar trinitarios que utilizan la regla de Colwell como evidencia en contra de la TNM, lo cierto es que una gran mayoría de académicos ha comprendido que esto no es correcto. Sin embargo, ello no implica que estén de acuerdo con la traducción *"y la Palabra era un dios"*. Curiosamente, muchos académicos trinitarios han pasado de sostener que Juan 1:1c es definido a afirmar que este es *puramente* cualitativo. Surge entonces la pregunta: ¿cómo se llegó a este punto de vista y qué implicaciones tiene para la interpretación de Juan 1:1c?

Philips Harner, Dixon, Wallace y Hartley.

En 1973, Philip B. Harner publicó un artículo que intentó arrojar luz sobre la polémica gramatical que rodea el primer verso del Evangelio de Juan. Su estudio, titulado *Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1* (Predicados nominales anartros: Marcos 15:39 y Juan 1:1), apareció en el *Journal of Biblical Literature*.[41] En él, Harner abordó la cuestión de aquellos que consideraban el predicado nominal preverbal de Juan 1:1c como definido. Harner comprendió el problema que esta opinión representaba para la doctrina de la Trinidad, como se explicó anteriormente. Este artículo se ha convertido en una de las referencias más citadas para sostener la traducción *"y la Palabra era Dios"*, y su argumentación ha sido seguida, con algunas pequeñas variaciones, por autores como Dixon[42], Wallace y Hartley. Dada su importancia para el tema en cuestión, analizaremos las principales líneas de razonamiento de Harner, señalando además detalles que con frecuencia son pasados por alto por quienes absolutizan el artículo como una "regla gramatical" que supuestamente *impide* traducir Juan 1:1c como *"y la Palabra era un dios"*.

¿Cuál es el alcance y propósito del artículo de Harner?[43] Él mismo responde: *"El propósito de este estudio es examinar el tipo de cláusula en la cual un predicado nominal anartro precede el verbo copulativo."* Dos ejemplos de este orden de palabras son especialmente importantes para la interpretación del NT: en Marcos 15:39, el centurión frente a la cruz de Jesús dice: Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν, y en el prólogo de Juan encontramos: θεὸς ἦν ὁ λόγος (1:1). Harner aclara que estos no son los únicos casos de este tipo de construcción en Marcos, Juan o en cualquier otro lugar, pero se enfocará en ellos para interpretarlos en relación con las características de estilo que ambos evangelistas exhiben a lo largo de sus textos. Su estudio sugiere que los predicados nominales anartros que preceden

[41] Puede ser accedido o descargado, al momento de esta publicación, desde https://www.jstor.org/stable/3262756?refreqid=excelsior%3A8d5f275c5ef294ef4016290f1be01f74

[42] Véase "The significance of the anarthrous predicate nominative in John. Paul Stephen Dixon: "Asumiendo que la regla es válida, ***su valor es exclusivamente para crítica textual***." *The Significance of the Anarthrous Predicate Nominative in John*, Paul Stephen Dixon, pág. 23.

[43] En nuestro examen de este artículo consideraremos los elementos esenciales al tema que nos ocupa. Debido a lo extenso del artículo no vamos a considerarlo párrafo por párrafo, pero intentaremos no pasar por alto ningún elemento necesario para la correcta comprensión de la problemática aquí planteada.

al verbo pueden *funcionar principalmente para expresar la naturaleza o carácter de un sujeto*, *y que su significado cualitativo puede ser más relevante que decidir si el predicado nominal debe considerarse definido o indefinido.*

Unos pocos comentarios iniciales destacan elementos esenciales para comprender el estudio de Harner. Primero, su intención es contribuir a la *interpretación* de dos pasajes bíblicos: Marcos 15:39 y Juan 1:1. Hemos resaltado la palabra *interpretación* porque indica que el artículo no tiene como objetivo principal esclarecer únicamente la gramática del griego koiné. Como Harner reconoce, este tipo de cláusulas puede traducirse como definidas o indefinidas, por lo que *no es posible imponer absolutismos gramaticales*. Por ello, Harner recurre al campo de la exégesis, interpretando los textos para apoyar su posición sobre Juan 1:1c: *"*y trataremos de interpretar estos en relación a las características de estilo que Marcos y Juan exhiben a través de sus evangelios." Es esencial subrayarlo, pues muchos defensores de la Trinidad presentan el artículo como un estudio estrictamente gramatical, con el fin de argumentar que la traducción "y la Palabra era un dios" sería incorrecta.

Otra declaración clave de Harner es: *"*Este estudio *sugerirá* que los predicados nominales anartros que preceden el verbo pueden funcionar principalmente para expresar la naturaleza o carácter de un sujeto, y su significado cualitativo *puede ser más importante* que la cuestión de si el predicado nominal mismo debiera ser considerado como definido o indefinido." Esta afirmación contiene dos elementos esenciales para comprender su enfoque. Primero, el verbo *sugerirá* resalta que Harner reconoce que el artículo no establece una regla absoluta, sino más bien *su propio punto de vista sobre el tema.* De hecho, él pasa a declarar con objetividad: "Juan tiene 53 ejemplos de un predicado anartro que precede el verbo. En el análisis de estas expresiones estamos más interesados en preguntar si el aspecto cualitativo es prominente y si el predicado es definido. ***Es inevitable cierto grado de subjetividad[44] al abordar estas cuestiones, y la interpretación de algunos ejemplos es incierta***…"

Como se observa, las conclusiones sobre el uso de predicados nominales anartros preverbal pueden variar según la interpretación y enfoque del estudioso. Por ello, Harner habla inicialmente de *sugerir* su conclusión, reconociendo la incertidumbre en algunos casos que no encajan perfectamente con su postura. Aunque a veces adopta un tono más categórico para sostener su interpretación sobre Juan 1:1c, evita ser dogmático sobre todos los ejemplos. De esto se derivan dos conclusiones importantes: a) El estudio de Harner no pretende imponer una "regla gramatical" absoluta, sino ofrecer un *método de interpretación* para este tipo de estructuras. b) Dado que se trata de interpretación, el resultado es *cuestionable*, ya que, como admite Harner, existe un inevitable grado de subjetividad en la apreciación personal del investigador. Con este marco en mente, procederemos a examinar algunas de las conclusiones de Harner y la validez de su aplicación a Juan 1:1c.

Harner aborda la cuestión a partir de dos principios generalmente aceptados en el estudio del Nuevo Testamento: "Debemos comenzar refiriéndonos a dos principios generales concernientes a los nombres en el predicado que son usualmente aceptados como axiomáticos en el estudio del NT. El primero es que un predicado nominal es anartro *cuando este indica la categoría o clase de la cual el*

---

[44] "… la subjetividad es básicamente, la propiedad de las percepciones, argumentos y lenguaje ***basados en el punto de vista del sujeto***, ***y por tanto influidos por los intereses y deseos particulares del mismo, sin dejar de pensar en las cosas que se pueden apreciar desde diferentes puntos de vista.***" (Wikipedia, https://es.wikipedia.org/wiki/Subjetividad). A la luz de esta definición podemos hallar que Harner reconoce el hecho de que su estudio puede estar influencia *por su propia posición teológica, y que una interpretación completamente diferente puede ser inferida por otro individuo.*

sujeto es un ejemplo particular. Así, cuando Marcos escribe ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς (7:26), quiere decir que esta mujer particular era *una griega*, *aun cuando otras mujeres podrían también pertenecer a esa categoría.* El segundo principio es que un predicado nominal es articulado cuando este es intercambiable con el sujeto en un contexto dado. Este puede ser idéntico con el sujeto, el único de su clase, o algo bien conocido o prominente..."[45] Harner se refiere aquí a los casos en los que la cláusula sigue lo que él llama "el orden usual": cuando el verbo copulativo *precede al predicado nominal*. Según él, estos dos principios son un criterio válido para interpretar el significado del escritor en oraciones con el orden habitual, aunque pueden necesitar refinamiento *cuando el predicado nominal precede al verbo*, como ocurre en Marcos 15:39 y Juan 1:1c.

A continuación, Harner hace una reseña de la regla de Colwell y fundamenta su tesis: "En un artículo, algunos años atrás, E. C. Colwell examinó este tipo de orden de palabras[46] y llegó a la conclusión tentativa de que 'un predicado nominal definido, el cual precede el verbo usualmente carece de artículo.' *De acuerdo con esta regla, consideró probable que el predicado nominal en Marcos 15:39 y Juan 1:1c debería ser interpretado como definido.*[47] Colwell estuvo casi enteramente preocupado con la pregunta de si los predicados nominales eran definidos o indefinidos, ***y no discutió en modo alguno el problema de su significado cualitativo.*** Ese problema, sin embargo, debe ser examinado como un problema distintivo. Le prestaremos atención a este, tal como aparece primero en Marcos y luego en Juan."

El enfoque principal del estudio de Harner no es determinar si el sustantivo es definido o indefinido, sino examinar su carácter cualitativo. Para ello, analiza ejemplos en Marcos y Juan con el fin de extraer conclusiones aplicables a Marcos 15:39 y Juan 1:1c. Aunque un análisis exhaustivo de cada ejemplo sería extenso, el estudio intenta demostrar que un predicado nominal precopulativo puede tener, fundamentalmente, fuerza cualitativa. Sin embargo, su estudio ha sido interpretado incorrectamente por algunos eruditos trinitarios, quienes concluyen que un sustantivo cualitativo[48] no puede ser definido o indefinido y, con ello, descalifican la traducción "y la Palabra era un dios." Esta interpretación refleja, a nuestro juicio, o bien un malentendido de lo que Harner expuso, o bien un intento de sostener una premisa sin base sólida.

Una pregunta clave sobre Juan 1:1c es: ¿Puede un predicado nominal preverbal ser indefinido? Harner responde afirmativamente con un ejemplo del relato de Jesús caminando sobre el agua: "El tercer ejemplo ocurre en el relato sobre Jesús caminando sobre el agua (Marcos 6:45-52). Cuando los discípulos ven a Jesús, ellos piensan ὅτι φάντασμά ἐστιν (6:49). Probablemente, Marcos quiere decir

---

[45] Pág. 75.

[46] Debido a ello, Daniel Wallace llama a este tipo de estructuras "estructura de Colwell", por haber sido él uno de los primeros en intentar abordar este tipo de predicados desde un punto de vista racional. La diferencia entre la "la regla de Colwell y las "estructuras de Colwell" debe ser entendida cuidadosamente para evitar confusión. La "estructura de Cowell" se refiere al tipo de predicados nominales anartros que preceden al verbo copulativo en una oración atributiva. Es decir, tiene que ver con la estructura PN + Verbo Copulativo. La regla de Colwell por otro lado, tiene que ver con la identificación de esos predicados nominales como definidos, en base al contexto. Nuestro comité rechaza las conclusiones a las cuales Colwell mismo llega sobre Juan 1:1c, en base a su regla, por las razones que hemos dado. Idéntica postura es seguida por Dixon, Wallace y Harner.

[47] Tanto Wallace como Harner concuerdan en esta conclusión.

[48] Un análisis cuidadoso del estudio de Harner, como el que sigue a continuación, muestra que ese es un abuso del estudio realizado por él. Aunque Harner mismo cree encontrar sustento para su clasificación de Juan 1.1c como "puramente cualitativo", él nunca niega el hecho de que las estructuras de Cowell puedan ser indefinidas.

que ellos pensaron que Jesús era '***un*** fantasma' o una aparición de algún tipo. No hay base en este contexto para considerar el nombre como definido."

Este ejemplo demuestra que el orden de palabras del predicado nominal preverbal *no impid***e** que el predicado sea considerado indefinido. Además, Harner aclara que el significado cualitativo en este caso *es secundario*[49], pues el énfasis recae en la identificación de una figura percibida imprecisamente por los discípulos, más que en un atributo o cualidad de Jesús. Por tanto, un predicado nominal preverbal puede ser ***indefinido-cualitativo***. Harner explica que pertenecer a una clase que incluye otros miembros implica que se poseen los atributos o cualidades de esa clase. Esto nos permite concluir que: a) el orden de palabras de Juan 1:1c puede ser indefinido, y b) un significado indefinido *no excluye* un significado cualitativo.

Daniel Wallace refuerza esta idea al analizar predicados similares en su gramática, considerándolos indefinidos. Ejemplos incluyen 1 Tim. 6:10, Juan 6:70, Juan 4:19 y Didajé 11:8. Sobre Juan 4:19, Wallace observa: "La mujer parece estar enfocada en los atributos de un profeta, más que señalando a Jesús como un miembro de una clase. Aunque la traducción más natural es 'Señor, percibo que tú eres ***un*** profeta', el sentido puede caracterizarse mejor como ***indefinido-cualitativo***. Esto podría casi traducirse como 'Yo percibo que tú eres profético' o 'percibo que tú tienes un don profético'. El enfoque de un nombre indefinido es sobre un miembro de clase, mientras que el enfoque de un nombre cualitativo es sobre los atributos compartidos por los miembros de esa clase."

Wallace enfatiza que Juan 4:19 puede considerarse indefinido *sin excluir* el significado cualitativo, definiendo así la categoría **indefinido-cualitativo**. En términos generales, los predicados nominales preverbales pueden enfocarse en la pertenencia a una clase y, al mismo tiempo, destacar cualidades de esa clase como elemento secundario. Esto demuestra que un significado **no excluye** al otro, como algunos han sugerido.

Lo que Wallace menciona a continuación resulta aún más esclarecedor. Tras presentar el ejemplo de Didajé 11:8[50], afirma: "Para otros potenciales predicados nominales (muchos de los cuales pueden ser mejor clasificados como *indefinidos-cualitativos o cualitativos-indefinidos*) cf. Mat. 14:26; Luc. 5:8; Juan 8:34; Hechos 28:4; Rom. 13:6; 1 Cor. 6:19." ¿Por qué consideramos esta declaración iluminadora? Porque Wallace aquí introduce dos categorías *poco mencionadas por los defensores de la teoría de predicados nominales "puramente cualitativos", como él mismo parece señalar*. Estas categorías muestran que un mismo predicado nominal puede ser *simultáneamente* indefinido y cualitativo.

La distinción entre indefinido-cualitativo y cualitativo-indefinido parece depender de cuál de las dos dimensiones es más prominente en el contexto. Si el énfasis principal recae sobre la pertenencia a una clase, *y al mismo tiempo* el predicado resalta características de esa clase, se clasifica como indefinido-cualitativo. Si, en cambio, el énfasis principal recae sobre las cualidades de la clase, *y al mismo tiempo* se indica pertenencia a esa clase, se clasifica como cualitativo-indefinido.[51] Esto refleja una

[49] Con esta declaración Harner reconoce abiertamente que, en esa posición precopulativa, el predicado nominal puede tener dos significados. Por ello, como consideraremos más adelante, algunos gramáticos han reconocido la existencia de categorías semánticas como Indefinido-Cualitativo o Cualitativo-Indefinido, dependiendo del énfasis semántico.

[50] Este es un documento fuera del NT. Wallace lo usa por su declaración, en la pág. 265, de que, el uso de los predicados nominales preverbales como indefinidos, ***está establecido en otras piezas literarios helénicas*** (es decir fuera del NT).

[51] Hemos realizado un analisis exhaustivo de las implicaciones de estas categorías en un vídeo de nuestro canal. Aunque

realidad sencilla: ¿puede alguien poseer las características de una clase sin ser parte de ella? ¿O puede alguien pertenecer a una clase sin tener sus características? Por ejemplo, la frase "Jesús es un hombre" indica claramente que Jesús pertenece a la clase "hombre", pero también resalta que posee las características propias de esa clase. Así, Wallace reconoce que, más allá de una interpretación puramente cualitativa, existen estas dos categorías adicionales a considerar.

El artículo de Harner refuerza este punto de vista. Un ejemplo que él presenta ilustra la dificultad de decidir si un predicado nominal es simplemente indefinido o tiene un sentido cualitativo predominante: "El siguiente ejemplo ilustra *la dificultad de decidir si un predicado nominal es simplemente indefinido o es usado primariamente en un sentido cualitativo*. En el curso de una discusión acerca de la autoridad de Jesús, Marco añade una nota explicativa acerca de la actitud de la gente hacia Juan el Bautista: ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν. (11:32). El predicado aquí puede ser considerado como *indefinido* en el sentido de que la gente consideraba a Juan como *un profeta*. ***Pero también tiene una fuerza cualitativa***, dado que el contexto indica que este punto de vista de Juan como 'profeta' hizo a los líderes judíos reacios a hablar despectivamente del bautismo que él administraba. No hay aquí base para considerar el predicado como definido, porque el pasaje no trata con alguna figura particular que deba ser identificada como 'el profeta'." En la opinión de Harner, un predicado nominal anartro precopulativo *puede ser indefinido y cualitativo al mismo tiempo, sin que ambos significados se excluyan mutuamente.*

Más adelante, examinaremos versículos que algunos académicos trinitarios usan para sostener que Juan 1:1c es "puramente cualitativo." Por ahora, nos concentraremos en un aspecto ampliamente citado de Harner: su análisis de las posibles formas en que Juan pudo haber escrito la cláusula C del primer versículo de su evangelio, que se ha convertido en un punto central en la discusión sobre la traducción y el significado de esta cláusula.

Juan 1:1c: Diferente orden de las palabras y su significado

Tras analizar tres ejemplos de predicados "puramente cualitativos", Harner se centra en los predicados de Juan 1:49 y Juan 9:5, considerados por Colwell como definidos. Harner reconoce que Colwell podría estar en lo correcto al clasificar estos predicados como definidos, mostrando que existe una base sólida para tal interpretación. A continuación, Harner aborda la sección más citada por autores trinitarios: la cláusula C de Juan 1:1. "A la luz de este examen del uso de Juan, nosotros podemos volvernos al verso *en el cual estamos especialmente interesados*[52], 1:1. Nuestro estudio sugiere que el predicado anartro en este verso tiene primariamente un significado cualitativo y que podría ser definido solamente si hubiera alguna indicación específica de definición en el significado o contexto. Como ayuda para entender este verso, será útil preguntarse qué pudo haber escrito Juan, así como qué es lo que él escribió. En términos de los tipos de orden de palabras y vocabulario disponibles a él, parecería que Juan pudo haber escrito alguna de las siguientes construcciones:

originalmente el análisis está dirigido a 1 Cor. 15:45, se muestra su aplicación a Juan 1:1. Puede ver el análisis en https://youtu.be/2YEojg4I5_U

[52] Esto confirma que el análisis de Harner no intenta establecer una regla absoluta, como muchos suelen sugerir, sino más bien tiene interés exegético, interpretativo.

A. ὁ λόγος ἦν ὁ θεὸς (ho logos en ho Theos)
B. θεὸς ἦν ὁ λόγος (Theos en ho logos)
C. ὁ λόγος θεὸς ἦν (ho logos Theos en)
D. ὁ λόγος ἦν θεὸς (ho logos en Theos)
E. ὁ λόγος ἦν θεῖος (ho logos en Theios)

Harner presenta así las distintas maneras en que Juan podría haber escrito la cláusula final de Juan 1:1. Su análisis permite descartar algunas opciones según la construcción y significado que él considera menos probables.

Cláusula E: ὁ λόγος ἦν θεῖος ("la Palabra era divina"). Harner sostiene que esta construcción sería una forma atenuada de la D. Implicaría que el Logos era "divino", pero sin especificar la extensión o naturaleza completa de esa divinidad, sugiriendo además una subordinación al ho Theos. En consecuencia, los traductores que interpretan Juan 1:1c como "y la Palabra era divina"[53] (p. ej., Moffatt y Goodspeed) *no estarían reflejando con precisión el sentido que Juan quiso transmitir.*

Cláusula A: ὁ λόγος ἦν ὁ θεὸς ("la Palabra era el Dios). En esta construcción, el predicado anartro indica que Logos y Theos son equivalentes e intercambiables. Harner observa que tal equivalencia contradice la cláusula precedente de Juan 1:1, que sugiere relación y diferenciación personal entre ambos. Según el principio que él mismo enuncia: "…un predicado nominal es articulado cuando es intercambiable con el sujeto en un contexto dado."[54] De usar Juan esta forma, estaría implicando una identidad absoluta entre el Logos y el Padre, acercándose a un sabelianismo[55], lo cual estaría en conflicto con la doctrina de la Trinidad.

Cláusulas B y C: θεὸς ἦν ὁ λόγος y ὁ λόγος θεὸς ἦν ("la Palabra era Dios). Harner señala que *no hay base para considerar el predicado Theos como definido en estas construcciones.* Por lo tanto, serían equivalentes a la forma A en cuanto a implicación teológica, lo que explica por qué algunos trinitarios rechazan aplicar a Juan 1:1c la regla de Colwell.

Cláusa D: ὁ λόγος ἦν θεὸς ("el Logos era un dios") Según Harner, D y E son equivalentes en significado: el Logos sería "un dios" o un ser divino de alguna clase, perteneciente a la categoría general de Theos, pero distinto del ho Theos. Esta interpretación ha sido repetida por autores trinitarios como argumento contra traducciones indefinidas de Juan 1:1c. Sin embargo, como Harner mismo reconoce en su estudio, la construcción del predicado nominal posterior al verbo (precopulativo) es habitualmente indefinida. El ejemplo que él cita en Marcos 6:49 es revelador[56]:

"Cuando los discípulos ven a Jesús, ellos piensan ὅτι φάντασμά ἐστιν (6:49). Lo que Marcos quiere decir probablemente es que ellos pensaron que Jesús es 'un fantasma' o una aparición de algún tipo. No hay base para considerar el nombre como definido. El significado cualitativo parece ser secundario en esta cláusula, dado que está principalmente enfocado en la identificación de una figura percibida de manera imprecisa por los discípulos, más que en algún atributo o cualidad de Jesús mismo." Este

[53] Harner, Pág. 85.
[54] Ídem.
[55] Hemos analizado esta conclusión más arriba.
[56] Ya hemos considerado algunos de los siguientes ejemplos, pero ahora los estaremos considerando a la luz de la afirmación de Harner de que un predicado posverbal es necesario en Juan 1:1c para una carga semántica indefinida.

ejemplo confirma que el orden de palabras por sí solo *no impide que un predicado nominal sea indefinido, y que un énfasis cualitativo puede coexistir con indefinición.* Por lo tanto, la afirmación de que solo mediante la forma D Juan podría indicar "un dios" carece de fundamento *gramatical*.

Construcciones preverbales y significado indefinido-cualitativo

La evidencia anterior muestra que la argumentación de Harner, recogida por numerosos defensores de la Trinidad, es contradictoria. Por un lado él afirma que la manera correcta de expresar indefinición en Juan 1:1c deber ser colocando el predicado nominal *después del verbo.* Al mismo tiempo, en el ejemplo que acabamos de repasar él indica que un predicado nominal puede tener un significado indefinido-cualitativo **sin necesidad de colocarse después del verbo copulativo**. Si esa construcción permite una carga semántica indefinida, ¿por qué intenta Harner dar la impresión de que se requiere una estructura diferente en Juan 1:1 si se desea un significado indefinido? Y este no es un caso aislado, sino uno de varios ejemplos que él mismo presenta en su artículo.

Harner ilustra esto claramente en el relato de Juan el Bautista: "El siguiente ejemplo[57] ilustra la dificultad de decidir si un predicado nominal es simplemente indefinido o es usado primariamente en un sentido cualitativo. En el curso de una discusión acerca de la autoridad de Jesús, Marco añade una nota explicativa acerca de la actitud de la gente hacia Juan el Bautista: ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν (11:32). El predicado aquí puede ser considerado como indefinido en el sentido de que la gente consideraba a Juan como un profeta. Pero también tiene una fuerza cualitativa, dado que el contexto indica que este punto de vista de Juan como 'profeta' hizo a los líderes judíos reacios a hablar despectivamente del bautismo que él administraba. No hay aquí base para considerar el predicado como definido, porque el pasaje no trata con alguna figura particular quien ha de ser identificado como 'el profeta'."

Este ejemplo demuestra que un predicado nominal **preverbal** puede ser indefinido, contradiciendo la afirmación de que solo la posición posterior al verbo copulativo garantiza este significado. Harner, de hecho, reconoce la dificultad de decidir si la construcción preverbal es indefinida o cualitativa, lo que refuerza que la ubicación del predicado no determina su carácter.

Otro ejemplo citado por Harner confirma la misma conclusión: "En el siguiente ejemplo, el predicado nominal pudiera ser interpretado como definido, indefinido, o cualitativo, dependiendo del significado particular o énfasis que nosotros entendamos que el pasaje tenga. Jesús hace surgir la pregunta sobre cómo pueden los escribas decir ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν (12:35). El predicado podría ser definido si este significara 'el Hijo de David' como alguna figura bien conocida en la expectación judía. Esta pudiera ser indefinida si simplemente significara algún descendiente de David. Este pudiera ser cualitativo si enfatizara la descendencia de David como un aspecto o condición para ser el mesías. ***La primera o la segunda posibilidad, por supuesto, no imposibilitan la tercera.*** El énfasis primario del pasaje como un todo (12:35-37) parece estar en la pregunta de la descendencia davídica. El pasaje no da más pistas, por otro lado, sobre si Marco está pensando en 'el' hijo o en 'un' hijo de David. De nuevo la fuerza cualitativa del predicado nominal parece ser *más prominente* que su definición o indefinición." La declaración de Harner aquí es explícita: ***la construcción preverbal puede ser interpretada***

[57] Harner, pág. 78.

***como definida, indefinida o cualitativa**,* lo que refuerza la conclusión de que la afirmación de que solo la posición posterior al verbo expresaría indefinición carece de fundamento.

Harner también analiza las cláusulas B y C de Juan 1:1c:

"Cláusulas B y C, con un predicado anartro que precede al verbo, son primariamente cualitativas en su significado. Ellas indican que el Logos tiene la naturaleza de Theos. Aquí no hay base para considerar el predicado Theos *como definido*. Esto haría B y C equivalentes a A, y como A, contradecirían la cláusula precedente de 1:1. Como Juan acaba de decir en términos de relación y diferenciación entre ho logos y ho theos, ello implicaría en B o C que compartirían la misma naturaleza como perteneciente a la realidad Theos..."[58]

Según Harner, este tipo de construcción tiene *principalmente* significado *cualitativo*, sugiriendo que el Logos comparte la naturaleza del Padre.[59] Entonces deja claro que *no hay base para considerar el predicado nominal como definido.* Ya hemos visto que en esa posición este tipo de predicados puede ser cualitativo sin excluir el aspecto definido o indefinido. Es decir, el aspecto cualitativo *no excluye el significado definido o indefinido.* Pero dado que Harner rechaza un aspecto cualitativo-definido aquí, ¿quiere decir eso que él considera el predicado como cualitativo-indefinido? La respuesta es *no.* Harner parece sugerir que el aspecto cualitativo aquí es ***puro*****,** es decir, no expresa el aspecto definido *ni* indefinido. Analizaremos esta conclusión en breve.

Conclusiones sobre el estudio de Harner

- Harner refuta el punto de vista de Colwell de que *Theos* en Juan 1:1c es definido. Señala que interpretar el término como definido implicaría que el Logos es la misma persona descrita en Juan 1:1b, *ho Theos*, el Padre. Esta observación ha sido respaldada por otros académicos como Dixon, Wallace y Hartley[60], quienes coinciden en que la regla de Colwell *no es útil para la traducción*, *sino principalmente para la crítica textual.*
- Harner reconoce explícitamente que cláusulas como la de Juan 1:1c *pueden ser indefinidas*. Los ejemplos que presenta demuestran que el orden de las palabras **no impide** la presencia de un significado indefinido en este tipo de cláusulas. Asimismo, indica que este tipo de construcción puede tener un doble significado: cualitativo e indefinido, o cualitativo y definido, simultáneamente. En otras palabras, el énfasis en lo cualitativo *no excluye* un significado indefinido.
- De manera inexplicable, a pesar de lo anterior, Harner concluye que, si Juan quisiera asignar un significado indefinido a *Theos* en Juan 1:1c, entonces debió usar la construcción ὁ λόγος ἦν θεὸς (*ho logos en Theos*), es decir con un predicado posverbal. Sin embargo, como hemos

[58] Harner, pág. 85

[59] Este punto de vista está basado en el uso de la palabra *Dios* como un término ontológico. Se suele ilustrar esta opinión usando el ejemplo de la naturaleza humana. Al decir que dos personas tienen la naturaleza humana, se está diciendo que ambas tienen características idénticas que clasifican un ente vivo como parte de la clase hombre. Eso les haría iguales, pues los dos son 100% humanos. De igual manera, dicen ellos, el hecho de que el Padre y el Hijo tengan la misma naturaleza divina, les hace 100% divinos y por tanto iguales. Hacia el final del capítulo estaremos considerando este punto de vista y la debilidad de este razonamiento.

[60] Este último realizó un trabajo muy bueno en el análisis de muchos pasajes que anteriormente eran considerados puramente cualitativos, en base a la estructura sintáctica, mostrando que la verdadera razón para su estricto significado cualitativo es su pertenencia a la categoría de *sustantivos incontables.* Estaremos considerando su punto de vista hacia el final de esta sección.

demostrado, el propio Harner reconoce que el significado indefinido puede coexistir con el significado cualitativo y **no depende del orden de las palabras**, sino del contexto. Excluir el significado indefinido de Juan 1:1c basándose únicamente en la posición del predicado revela una **inconsistencia interna** en la exposición de Harner.

- Colwell reconoció en su estudio que el *contexto debía determinar si la construcción de Juan 1:1c era definida, indefinida o cualitativa.* No obstante, durante décadas, los trinitarios han utilizado su estudio como evidencia gramatical de que esta cláusula *no puede ser indefinida*. Harner, por su parte, reconoce que este tipo de construcción puede ser definida, definida-cualitativa, indefinida o indefinida-cualitativa, y subraya que las categorías *cualitativo e indefinido no son mutuamente excluyentes.* Sin embargo, su estudio ha sido utilizado por varios académicos trinitarios para sostener que Juan 1:1c debe interpretarse en un sentido *puramente cualitativo*, a pesar de que él mismo presenta ejemplos que permiten otras lecturas.

El estudio de Harner constituyó un avance significativo, al dejar claro que Juan 1:1c no puede ser definido, exponiendo la incorrecta interpretación de Colwell[61]. Sin embargo, su intento de usar una categoría "puramente cualitativa" en Juan 1:1c ha llevado a conclusiones adicionales por parte de eruditos trinitarios como Daniel Wallace. Antes de continuar, es necesario presentar esas conclusiones para que el lector pueda valorar correctamente el análisis de Hartley sobre esta problemática.

Daniel Wallace: avances y prejuicios teológicos

Daniel Wallace analiza la construcción de Juan 1:1c en su *Gramática del griego del Nuevo Testamento* (pp. 256-255). Su estudio ha sido crucial para mostrar que la regla de Colwell ha sido a menudo abusada por académicos trinitarios, quienes la aplican a Juan 1:1c para sostener un argumento a favor de la plena divinidad del Logos. Según Wallace: "Por medio de aplicar la regla de Colwell a Juan 1:1 ellos [los académicos] han saltado fuera de la sartén del arrianismo y dentro del fuego del sabelianismo." *En otras palabras, los académicos trinitarios, intentando evitar decir que Cristo es divino en un sentido menor que el Padre, han identificado a Cristo con su Padre como la misma persona*."

Entre los académicos a los que Wallace alude se encuentra Bruce Metzger, cuyo ataque contra la Traducción del Nuevo Mundo mencionamos al inicio de este estudio. Wallace *descarta la regla de Colwell para fines exegéticos*, afirmando: "…su regla... es válida para crítica textual *más bien que para la gramática*…"[62] En sintonía, Paul Stephen Dixon comenta: "Obviamente, esta regla (la de Colwell) tiene muy poco valor exegético."[63] De este modo, Wallace contribuye a superar una *interpretación aceptada por muchísimo tiempo de Juan 1:1c como definido*, al menos desde la perspectiva gramatical.

A continuación, Wallace examina los estudios de Harner y Dixon sobre predicados nominales (PN), llegando a la conclusión: "Los estudios de Harner y Dixon demuestran que el PN está aún más

[61] Como mencionamos anteriormente, el Comité de TNM se dio cuenta desde el principio que la interpretación de Colwell para Juan 1:1c es un error pues identificaría al Logos con su Padre como una sola persona, y eso contradeciría la cláusula b que dice que el Logos estaba con ho theos. Interesantemente, tomó varias décadas antes de que la mayoría de los académicos trinitarios aceptaran esta conclusión.

[62] *Greek Grammar beyond the Basics*, Pág. 260, nota 18.

[63] *La significación del predicado nominativo en Juan,* pág. 14, párr. 2.

cerca del (significado) definido que lo que está el predicado nominativo poscopulativo, y que un predicado nominativo que sigue el verbo usualmente será cualitativo o indefinido. Una regla general acerca de la construcción puede ahora ser expresada: un PN pre-verbal *es normalmente cualitativo, algunas veces definido, y solo raramente indefinido.* ***En ninguno de los dos estudios se encontró PNs indefinidos.*** Nosotros creemos que pueden ser encontrados algunos en el NT, pero esta es, a pesar de todo, la fuerza semántica *más pobremente atestiguada* para esta construcción."

Wallace intenta así establecer una regla *general*[64] para los PN preverbales y posverbales, apoyándose en un diagrama (figura XIII) donde: La línea central representa el verbo copulativo. El óvalo rojo indica los PN cualitativos**.** El óvalo azul indica los PN indefinidos**.** El óvalo carmelita indica los PN definidos**.** Según Wallace, los PN cualitativos pueden ser preverbales o posverbales sin perder su fuerza cualitativa. Sin embargo, los PN preverbales son mayoritariamente cualitativos, y solo algunas veces definidos (óvalo más pequeño), mientras que los PN posverbales son en su mayoría indefinidos. La intersección de los óvalos indica que algunas construcciones pueden tener un valor semántico definido-cualitativo (preverbales) o indefinido-cualitativo (posverbales).

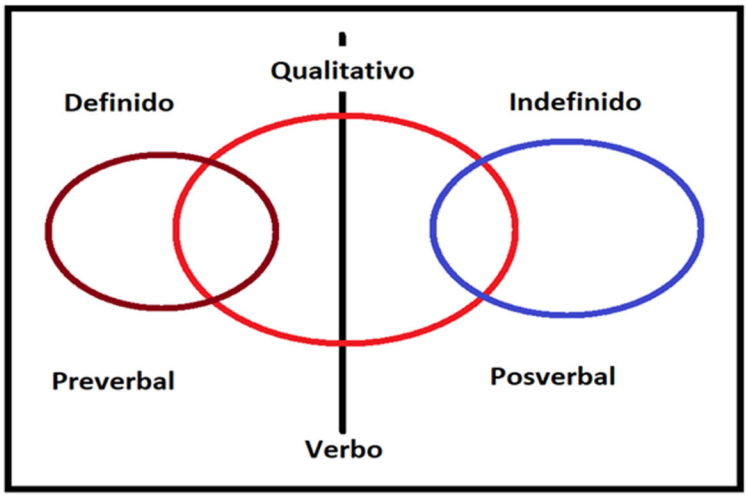


Fig. XIV. Diagrama mostrando las conclusiones de Wallace sobre los PN anartros.

En resumen, Wallace utiliza esta representación para sostener que las construcciones de Colwell son "puramente cualitativas"[65], intentando reforzar la interpretación trinitaria de Juan 1:1c. Sin embargo, como hemos visto en el análisis de Harner y en ejemplos bíblicos, esta afirmación no refleja la flexibilidad semántica real de los predicados nominales preverbales.

Daniel Wallace afirma que la traducc ión de Juan 1:1c como "y la Palabra era un Dios" es gramaticalmente im probable. Para sustentar este argumento señala: "De acuerdo con el estudio de Dixon, si Theos fuera indefinido en Juan 1:1, *este sería el único PN anartro preverbal en el evangelio de Juan en serlo*. Aun cuando hemos argüido de que esto es de algún modo exagerado, el punto general es válido: La noción indefinida *es la más pobremente atestiguada para predicados nominales preverbales anartros. Por tanto, este significado, gramaticalmente, es improbable*."[66]

Esta postura ha llevado a la mayoría de los académicos trinitarios a descartar la posibilidad de traducir Juan 1:1c de manera indefinida. Sin embargo, es importante señalar dos cuestiones fundamentales: a) Que algo sea improbable no significa que sea imposible. Por ejemplo, aunque en Houston, Texas, la caída de nieve en invierno sea poco común, en 2020 y nuevamente en 2025 se produjo nieve

[64] Aunque Wallace intenta presentar esta regla como *general* el uso que los trinitarios le han dado es más bien absolutista. El propio Wallace intenta absolutizar la "regla" en base a estadísticas relacionadas con dicha construcción.
[65] Véase Greek Grammar, pág. 263.
[66] Greek Grammar, pág. 267

debido a condiciones excepcionales. De igual modo, una palabra poco usual como "otorrinolaringólogo" puede aparecer en contextos específicos. b) El intento de Wallace de establecer una regla gramatical rígida para estas construcciones lo llevó a hacer afirmaciones que resultan erróneas y a conclusiones incorrectas sobre Juan 1:1c.

La primera inconsistencia surge al considerar la afirmación de Wallace de que "*en ninguno de los estudios de Harner y Dixon se encontró PN indefinido*." ¿Es eso cierto? Esta declaración no se sostiene frente al propio artículo de Harner. Como ya vimos anteriormente, Harner analiza Marcos 6:49, donde los discípulos, al ver a Jesús caminando sobre el agua, piensan: "ὅτι φάντασμά ἐστιν (6:49)… Probablemente ellos pensaron que Jesús es '***un*** fantasma' o ***una*** aparición de algún tipo. El significado cualitativo es secundario[67], ya que el enfoque principal está en la identificación de la figura percibida de manera imprecisa, más que en algún atributo o cualidad de Jesús." En este caso, el contexto muestra que el énfasis está en la identificación de la figura, lo que hace que Harner considere la construcción indefinida con un matiz cualitativo secundario. Además, Harner reconoce múltiples ejemplos de la construcción Colwell con significado indefinido en el NT: Mateo 25:35, 43; Marcos 14:70; 11:32; Lucas 5:8; 19:21; Juan 8:44; 9:8; 12:6; Juan 18:37 (quizás); Romanos 1:14; 6:20; 1 Corintios 12:2; Gálatas 1:10; Santiago 5:17; Apocalipsis 18:7; 19:10; 22:9. Si estos ejemplos existen, ¿cómo puede Wallace ignorarlos?[68] Tenemos que concluir que, o Wallace no examinó el artículo *personalmente*, o ha elegido no presentar a sus lectores los hechos que acabamos de mencionar porque debilitarían su posición trinitaria sobre este tipo de construcciones.

Otra afirmación cuestionable de Wallace aparece en la página 259 de su gramática: "Harner produce evidencia de que un PN preverbal anartro *es usualmente cualitativo, no definido ni indefinido*. Sus hallazgos, en general, fueron que el 80% de las construcciones de Colwell envuelven nombres cualitativos y solo el 20% envuelve nombres definidos." Esta estadística es problemática porque Harner no realizó un examen de toda la ocurrencia de construcciones Colwell en el NT, sino únicamente en Marcos y Juan. Además, Harner nunca proporcionó cifras exactas sobre la frecuencia de nombres cualitativos o definidos. Su propósito era mostrar que las construcciones preverbales pueden tener un énfasis cualitativo predominante, sin excluir que sean definidos o indefinidos: "Este estudio sugerirá que los sustantivos predicativos anartros que preceden al verbo pueden funcionar ***principalmente*** para expresar la naturaleza o el carácter del sujeto, y que este significado cualitativo ***puede ser más importante*** que la cuestión de si el sustantivo predicativo en sí debe considerarse definido o indefinido."

En otras palabras, Harner reconoce la coexistencia de significados cualitativos con definidos o indefinidos, mientras que Wallace generaliza y minimiza la posibilidad de un significado indefinido, distorsionando la evidencia. Esto demuestra que la postura de Wallace, al considerar improbable la traducción "y la Palabra era un Dios", se basa en conclusiones incompletas y en un uso selectivo de la evidencia de Harner y Dixon. Esta declaración de Harner es de particular importancia. Él no sostiene que un sustantivo en posición pre-verbal sea exclusivamente cualitativo; más bien, indica que el énfasis cualitativo suele ser predominante frente a los aspectos definido o indefinido. En otras palabras, un

[67] Con esta declaración Harner reconoce abiertamente que, en esa posición precopulativa, el predicado nominal puede tener dos significados. Por ello, como consideraremos más adelante, algunos gramáticos han reconocido la existencia de categorías semánticas como Indefinido-Cualitativo o Cualitativo-Indefinido, dependiendo del énfasis semántico.

[68] Por otro lado, es sorprendente esta declaración de Wallace porque Harner, en la nota no. 15 de su artículo señala varios ejemplos de sustantivos anartros preverbales ***con significado indefinido*** en una construcción donde el pronombre personal, como sujeto, está elíptico.

sustantivo puede describir principalmente la naturaleza o cualidades del sujeto y, simultáneamente, conservar un significado definido o incluso indefinido.

Este matiz es crucial, pues permite reconocer que las construcciones preverbales anartros *no se limitan a un único valor semántico.* Como ya señalamos, Wallace mismo reconoce esta posibilidad al comentar: "Para otros posibles predicados nominales indefinidos (muchos de los cuales podrían clasificarse mejor como indefinido-cualitativos o cualitativo-indefinidos), cf. Mat. 14:26; Luc. 5:8; Juan 8:34; Hech. 28:4; Rom. 13:6; 1 Cor. 6:19." De este modo, incluso dentro del marco de la interpretación trinitaria tradicional, se evidencia que un predicado nominal preverbal puede combinar un énfasis cualitativo con un sentido indefinido, lo que refuerza la plausibilidad gramatical de traducir Juan 1:1c como "y la Palabra era un Dios" sin que ello contravenga las reglas sintácticas del griego koiné.

Otro académico trinitario, Donald Arthur Carson, en su libro *Falacias exegéticas,* echa por tierra este intento de generalización de Wallace. "… Recientemente uno de mis estudiantes, Ed Dewey, utilizó Gramcord para obtener todos los nombres propios, y algunas entradas ambiguas que preceden al verbo copulativo γίνομαι y εἰμί en el Nuevo Testamento griego. Descubrió que había ***aproximadamente la misma proporción de los nombres definidos e indefinidos***." (pág. 89). Esta declaración muestra que las afirmaciones de Wallace sobre el predicado nominal preverbal indefinido como "pobremente atestiguado", ocurren "raramente", etc., son un intento de imponer su generalización sobre la base de su peso como académico, no en base a analisis estadísticos reales. Desafortunadamente, como ocurriera anteriormente con la "regla" de Colwell, son muchos los académicos trinitarios que usan estas declaraciones como punta de lanza contra la TNM, a pesar de carecer de verdadero peso científico.

Como ya hemos mencionado, un sustantivo en la construcción de Colwell puede ser indefinido-cualitativo o cualitativo-indefinido, dependiendo del énfasis que el autor quiera expresar. Un examen de los ejemplos que Wallace reconoce como potencialmente pertenecientes a la categoría de indefinidos puede ayudarnos a comprender las implicaciones de su declaración anterior:

- Mateo 14:26**:** ὅτι φάντασμά ἐστιν (que [Jesús] era un fantasma). Como vimos anteriormente, 22 traducciones de la Biblia de diversas confesiones utilizan el artículo indefinido a pesar de tener la misma construcción sintáctica que Juan 1:1c. Al analizar el pasaje paralelo con idéntica expresión, Marcos 6:49, Harner reconoce que el énfasis aquí está en la identificación más que en las cualidades. De ahí que concluya que el sustantivo φάντασμά es indefinido. Wallace coincide con él al usar Mateo 14:26. Aunque el énfasis esté en la identificación de aquel a quien los discípulos ven, la inclusión de Jesús en la clase φάντασμά implica que también posee las cualidades de esa clase, por lo que el aspecto cualitativo no está excluido. En este caso, φάντασμά puede clasificarse, siguiendo a Wallace, como indefinido-cualitativo.[69]
- Lucas 5:8: ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι (porque un hombre pecador soy). Las traducciones aquí varían: algunos omiten ἀνὴρ traduciendo "soy un pecador"[70], otros "soy un hombre pecador"[71],

[69] La mayoría de las traducciones en ingles vierten el verso con el artículo indefinido a pesar de que evidentemente el contexto muestra que el énfasis es en el aspecto cualitativo. Eso muestra que la definición más precisa de Wallace como "cualitativos-indefinidos" o "indefinidos-cualitativos" está plenamente justificada.

[70] Nueva Versión Internacional, Dios Habla hoy, La Palabra de Dios para todos.

[71] Reina Valera 1977, Nueva Traducción Viviente, Biblia Latinoamericana.

y finalmente "soy hombre pecador"[72]. La adición del adjetivo ἁμαρτωλός indica que el énfasis está en el aspecto cualitativo: Pedro no es simplemente un hombre, sino un hombre pecador. Sin embargo, al ser parte de la clase "hombre", el aspecto indefinido *sigue presente*. Esto haría que ἀνὴρ aquí sea cualitativo-indefinido.

- Juan 8:34: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλος ἐστιν τῆς ἁμαρτίας (todo el hacedor del pecado esclavo es del pecado). La mayoría de las traducciones en español vierten el predicado como "es esclavo del pecado"[73], mientras que en inglés algunas lo traducen "es un esclavo". El énfasis parece estar en el aspecto cualitativo: quien practica el pecado posee las características de un esclavo. Aun así, es innegable que la declaración expresa al mismo tiempo la pertenencia a la clase δοῦλος (esclavo) manteniendo el aspecto indefinido. En este caso, la clasificación correcta sería cualitativo-indefinido.
- Hechos 28:4: πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος (seguramente un asesino es este hombre). Aunque la estructura es en esencia la misma que en Juan 1:1c, muchas traducciones usan el artículo indefinido. El énfasis es cualitativo, pues indica que Pablo posee las cualidades de un asesino, pero al mismo tiempo pertenece a la clase "asesinos". Wallace lo clasifica como cualitativo-indefinido.
- Romanos 13:6: λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν (porque servidores de Dios son). El sustantivo plural **λειτουργοὶ** evita el uso del artículo indefinido, pero Wallace lo incluye como ejemplo de indefinición, ya que Pablo clasifica a estos funcionarios como parte de la clase "servidores de Dios". Donald Hartley señala que los sustantivos contables plurales tienden a expresar pertenencia a clase desde una perspectiva genérica.
- 1 Corintios 6:19: ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστιν (que el cuerpo de ustedes es un templo del espíritu santo que está en ustedes). La Traducción en Lenguaje Actual dice "un templo…", mientras que otras traducciones prescinden del artículo indefinido en español. El énfasis aquí parece estar en el aspecto indefinido, destacando la clase a la que pertenece el cuerpo del cristiano. La clasificación sería indefinido-cualitativo.

Los ejemplos de Wallace muestran que el aspecto indefinido no desaparece cuando el énfasis está en lo cualitativo. Por ejemplo, al decir "Poncio es un esclavo del pecado" se indica que pertenece a la clase "esclavo", *compartiendo con otros miembros las características de esa clase*. Así pues, el aspecto cualitativo y el indefinido pueden coexistir.

Esto demuestra que es una falacia afirmar que un sustantivo cualitativo no puede ser al mismo tiempo indefinido. Tanto Harner como Wallace reconocen que un sustantivo puede ser principalmente cualitativo y a la vez indefinido, aunque luego indiquen que son categorías mutuamente excluyentes. Donald Hartley analiza este punto a fondo en su artículo sobre la construcción de Colwell, que se considerará en breve. Esto tiene relación con la afirmación de que hay sustantivos que son *puramente cualitativos, es decir que no pueden ser indefinidos.*

[72] Nueva Biblia de las Américas, Reina Valera Actualizada, Biblia del Jubileo.
[73] La Biblia de Jerusalén, 1976, Evaristo Martin Nieto, traducen el predicado como "es un esclavo", usando el artículo indefinido.

Predicados nominales "puramente cualitativos"[74]

Algunos defensores de Juan 1:1c como puramente cualitativo utilizan ejemplos donde el predicado nominal no puede ser ni definido ni indefinido. Veamos algunos de ellos y cómo responder a estos casos. Su análisis nos permitirá determinar si dicho argumento es realmente válido o si, por el contrario, pasa por alto elementos importantes para la correcta evaluación de estos ejemplos.

El primero de ellos es 1 Juan 4:8, que dice: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (Dios amor es). La pregunta típica es: ¿puede ἀγάπη, en este contexto, considerarse indefinido o definido? La respuesta simple es: ¡no! Pero hay una razón para ello: el sustantivo "amor" aquí es un sustantivo *abstracto*.[75] Como señala Wallace: "Los nombres abstractos, por su propia naturaleza, se enfocan en una cualidad" (pág. 226). Con esta declaración, Wallace muestra que los sustantivos abstractos están relacionados con el aspecto cualitativo. Dependiendo del contexto, pueden ser puramente cualitativos, es decir, no tener un significado definido ni indefinido. En 1 Juan 4:8 se habla de un sentimiento o cualidad *que Dios posee*. Por ello, no se puede atribuir a ἀγάπη un sentido de pertenencia a clase. Por otro lado, es evidente que en Juan 1:1c, el nombre θεὸς no es un sustantivo abstracto, por lo que este ejemplo no aplica a ese versículo.

Otro ejemplo es Juan 1:14, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (La Palabra se hizo carne). Harner presentó este versículo como evidencia de que los predicados nominales preverbales son esencialmente cualitativos. La pregunta es la misma: ¿puede σὰρξ considerarse definido o indefinido? Es decir, ¿podemos decir "la Palabra se hizo una carne" o "la Palabra se hizo la carne"? La respuesta nuevamente es: ¡no! Esto se debe a que σὰρξ es un sustantivo *masivo o incontable*. Los sustantivos incontables hacen referencia a cosas, objetos o entidades que "son imposibles de cuantificar por sí mismos" y requieren de alguna unidad de medida para determinar cantidad. De este modo, los sustantivos incontables nombran cosas que no pueden dividirse fácilmente, y por lo tanto no pueden contarse sin ayuda externa.

En el artículo *Revisiting the Colwell Construction in Light of Mass/Count Nouns*, Donald Hartley[76] analiza la regla de Colwell y su aplicación. Tras considerar las conclusiones de Colwell, Hartley reconoce que esta regla, aplicada a Juan 1:1c, ha sido mal usada. Al analizar el estudio de Harner, quien utilizó Juan 1:14 como ejemplo de que construcciones similares a las de Juan 1:1c son primariamente cualitativas, Hartley observa: "Después de examinar algunos pasajes (1:14; 8:31; 9:24), Harner concluye que 'Juan usó este tipo de construcción sintáctica esencialmente de la misma manera que Marcos'. Sin embargo, debe reconocerse que Harner *no hizo distinción entre sustantivos masivos y contables, como se ve en su tratamiento de Juan 1:14*. El hecho de que 'carne' sea masivo lo hace cualitativo *independientemente de la construcción*." Hartley indica que Juan 1:14 es cualitativo no por su cons-

[74] Algunos de los ejemplos que vamos a analizar en esta sección ya han sido estudiados en cuanto a su estructura. Pero volvemos a retomarlos pues han tratado de ser usados, por Wallace y por Harner, para demostrar que son *puramente cualitativos.* El objetivo de esa conclusión es intentar demostrar que *Theos*, en Juan 1:1c, pertenece a esa categoría.

[75] Los sustantivos abstractos son sustantivos que nombran sentimientos, a sensaciones y a elementos que son percibidos por nuestra mente. Otra definición es la de "un sustantivo que designa un objeto ***solo percibido o creado por el pensamiento***, en oposición a los sustantivos concretos, que designan objetos perceptibles por los sentidos."

[76] El propio Hartley considera Juan 1:1c como puramente cualitativo, pero por razones diferentes a las de Harner y Wallace.

trucción gramatical (predicado nominal anartro preverbal), sino *porque σὰρξ es un sustantivo masivo*[77], *y por tanto es semánticamente cualitativo, sin importar su posición respecto al verbo copulativo*.[78] Este detalle pasó desapercibido tanto a Harner como a Wallace en su análisis de Juan 1:14.

Por lo tanto, Juan 1:14 no puede usarse para demostrar que Juan 1:1c es puramente cualitativo, ya que θεὸς no es un sustantivo masivo, sino contable. Al mismo tiempo, esto muestra que los sustantivos masivos se usan en un sentido cualitativo, que en muchos casos no tiene significado definido ni indefinido. Pero, como ya se mencionó, θεὸς no es masivo, y por ello este ejemplo, que ha sido empleado por muchos, es incorrectamente usado para argumentar que Juan 1:1c es puramente cualitativo.

El en próximo ejemplo tenemos la cita de **Juan 8:31**, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστε ("verdaderamente discípulos míos son"). Este verso ha sido usado como una prueba del carácter puramente cualitativo de este tipo de construcción. Sin embargo, al hacerlo se pasa por alto lo que el propio Harner comenta: "... al hacer esto, es decir, los judíos verdaderamente asumen el carácter o función de ser sus discípulos. Pero esos judíos *no son sus únicos discípulos*, *y por lo tanto el predicado no puede ser definido*." Harner explica que esos judíos no son los únicos discípulos de Cristo, y por tanto el predicado no puede ser definido. Pero su observación muestra algo más: aunque el énfasis recaiga en el aspecto cualitativo del predicado, este ejemplo no descarta el significado indefinido. Como hemos señalado antes, los *sustantivos plurales contables suelen funcionar más como sustantivos genéricos.*

Cuando se habla de la pertenencia a una clase, el predicado puede entenderse como **cualitativo-indefinido**, especialmente si el énfasis recae en la naturaleza de los individuos incluidos en esa clase. Dicho de otro modo, el hecho de que Harner reconozca que los judíos mencionados en Juan 8:31 no son los únicos que pertenecen a la clase de "discípulos de Jesús", constituye un reconocimiento implícito de que en este predicado existe un matiz *indefinido*. El énfasis del pasaje está en subrayar que esos judíos forman parte de un grupo claramente definido, el de los discípulos de Cristo, y que, como tales, *poseen las cualidades propias de quienes integran ese grupo*. En este caso no se trata de sustantivos abstractos ni masivos, por lo que *no hay base para imponer un sentido exclusivamente cualitativo*. Por el contrario, dado que no son los únicos miembros de esa clase y que el pasaje resalta tanto su pertenencia a ella como las características que comparten con los demás discípulos, este ejemplo encaja bien en la categoría de los *sustantivos cualitativos-indefinidos.*

Este tipo de construcciones, donde el sujeto es plural y el énfasis recae tanto en la pertenencia a una clase como en la asimilación de sus cualidades, no permite sostener que el predicado sea "puramente cualitativo". Por esa razón, aunque Harner descarta que el predicado sea definido, *en ningún*

---

[77] Los sustantivos no contables, o masivos, señalan realidades que no se pueden contar salvo al referirse a clases o variedades distintas, por ejemplo *leche*, *humor*, *aire*, *humo*, *basura*. Los sustantivos incontables solamente pueden combinarse con cuantificadores en singular sin modificar su significado. Solo admiten numerales cardinales o cuantificadores plurales cuando indican una clase o modalidad. Por ejemplo: "Tres vasos de leche", "Muchos vasos de leche", "Mucha leche", "Los humos emitidos por los ácidos suelen ser nocivos", "Mucho aire". Ellos se clasifican por mitades de acuerdo con el pronombre personal. (Wikipedia online, https://es.wikipedia.org/wiki/Sustantivo).

[78] Revisando la construcción de Colwell a la luz de los sustantivos de masa / contables. Este artículo puede ser leído, al momento de publicar este capítulo en https://bible.org/article/revisiting-colwell-construction-light-masscount-nouns

momento niega la posibilidad de un matiz indefinido.[79] De hecho, al admitir que el pasaje habla de pertenencia a una clase, está reconociendo implícitamente que, además del carácter cualitativo que resalta, el significado indefinido también está presente.

Otro ejemplo que Harner analiza dentro del evangelio de Juan se encuentra en **Juan 9:24**. Él comenta: "En 9:24 Juan escribe que algunos judíos dijeron de Jesús: 'Nosotros sabemos que οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν'. Otra vez el aspecto cualitativo del predicado es más prominente; ellos piensan que Jesús tiene la naturaleza o carácter de uno que es 'pecador'. No hay base aquí para considerar el predicado como definido, aunque en este caso *probablemente usaríamos el artículo indefinido en nuestra traducción inglesa*." Este comentario resulta particularmente relevante. Harner deja claro que, aunque el énfasis principal está en el carácter cualitativo del predicado, esto *no significa que el matiz indefinido desaparezca*, *como si ambos sentidos fueran incompatibles*. Por el contrario, reconoce que una traducción con artículo indefinido ("un pecador") sería perfectamente aceptable, y que lejos de contradecir el sentido cualitativo, lo refuerza.

La explicación es sencilla: quien forma parte de una clase comparte los rasgos característicos de ella. Así, al decir "un pecador", no solo se ubica a Jesús —desde la perspectiva de quienes hablan— dentro de esa categoría, sino que también se resalta la **cualidad propia** que define a quienes pertenecen a ella. Por eso coincidimos con Harner en que, en este tipo de construcciones, el uso del artículo indefinido puede ser un medio eficaz para destacar el carácter cualitativo del predicado.

¿Qué grado de certeza se puede alcanzar al determinar si una construcción de este tipo es principalmente cualitativa, definida o indefinida? Harner mismo responde: "Juan tiene 53 ejemplos de un predicado anartro que precede al verbo. En el análisis de estas expresiones, lo que más nos interesa es preguntar si el aspecto cualitativo es prominente y si los predicados son definidos. *Es inevitable cierto grado de subjetividad al tratar estas cuestiones, y la interpretación de algunos ejemplos es incier*ta."

¿Por qué Harner reconoce la existencia de "cierto grado de subjetividad"? La razón es clara: la decisión sobre cuál es el énfasis predominante en una construcción de Colwell **no depende de la gramática en sí misma, sino de la evaluación contextual que hace el intérprete**. Es decir, la clasificación de un predicado como principalmente cualitativo, indefinido o definido está mediada por la lectura del contexto, y no por una regla gramatical rígida.

Por ello, Harner duda en varios casos sobre si realmente se puede afirmar que un ejemplo es sobre todo indefinido, definido o cualitativo. De hecho, declara con franqueza: "Pero yo juzgaría que en 40 de estos casos la fuerza cualitativa del predicado es más prominente que su carácter definido o indefinido." En consecuencia, la interpretación siempre está condicionada por el juicio del exegeta, quien inevitablemente aporta sus valores personales, la formación académica recibida y, en muchos casos, *sus propios presupuestos teológicos*. Esto explica por qué dos investigadores pueden llegar a conclusiones *distintas* a partir del mismo texto.

---

[79] Lo mismo puede decirse de Juan 1:12, τέκνα θεοῦ γενέσθαι, "hijos de Dios llegaran a ser." El énfasis aquí está dado en la pertenencia, de los que reciben a Jesús, a una clase de la cuál ellos no son los únicos miembros, así como al hecho de que comparten características propias de los miembros de esa clase."

¿Significa esto que no existe un medio fiable para determinar el énfasis que el autor original quiso transmitir en un pasaje concreto? No necesariamente. Aunque la subjetividad no puede eliminarse por completo, el *contexto inmediato, el contexto general de la obra y el trasfondo histórico-teológico* constituyen criterios más sólidos para aproximarse a una interpretación objetiva del texto. Este tipo de análisis —que integra gramática y contexto— es más útil que un uso rígido y absolutista de las reglas gramaticales, y permite comprender con mayor fidelidad el punto de vista del autor.

En nuestro libro *El ángel de Jehová, Juan 1:1 y Juan 20:28. Un estudio a la luz del contexto semítico*[80], aplicamos precisamente este tipo de análisis al examen de Juan 1:1, junto con otros pasajes relevantes. Sin embargo, en este capítulo el énfasis está en el aspecto estrictamente gramatical y en la afirmación de que la Traducción del Nuevo Mundo carece de fundamento para verter este verso como lo hace.

Un ejemplo particularmente claro de cómo la subjetividad entra en juego en el análisis de las construcciones de Colwell se encuentra en Juan 1:1. Tras reconocer que a veces es difícil determinar qué aspecto predomina en este tipo de expresiones, Harner introduce una afirmación sorprendente. Según él, si Juan hubiera querido decir que el Logos era "un dios", habría utilizado otra construcción distinta, colocando el sustantivo anartro *después* del verbo, es decir: *ὁ λόγος ἦν θεός*. En su opinión, esta posición posverbal habría garantizado que el lector entendiera que el Logos pertenecía a la clase *theos* como uno de sus miembros, es decir, con un énfasis en el sentido indefinido.

Pero aquí surge una dificultad: ¿no ha mostrado el propio Harner que la construcción de Colwell puede, en determinados casos, expresar perfectamente un matiz indefinido? Los ejemplos que ya hemos repasado demuestran justamente esto. De ahí que su afirmación sobre Juan 1:1 resulte, cuando menos, inconsistente, y en el mejor de los casos ingenua; en el peor, como diría un investigador serio, una conclusión difícil de sostener. Para clarificar lo anterior: por un lado, Harner reconoce de manera consistente a lo largo de su artículo que la construcción preverbal con un predicado anartro puede tener un énfasis indefinido. Sin embargo, cuando se enfrenta al texto de Juan 1:1c introduce, de manera difícil de explicar, una restricción adicional: afirma que, para que el verso pudiera leerse con un sentido indefinido, el sustantivo anartro tendría que encontrarse en posición posverbal. Wallace, aunque con mayor cautela, sugiere también este mismo planteamiento esgrimido por Harner. Pero como hemos visto, este punto de vista carece de verdadero sostén gramatical, y, como en el caso de la regla de Colwell, no contribuye al análisis de Juan 1:1c.

Por otro, el ejemplo que analizaremos a continuación permitirá visualizar hasta qué punto los académicos trinitarios pueden ser selectivos e incluso subjetivos al evaluar ciertas construcciones gramaticales, sobre todo cuando se trata de proteger la lectura tradicional de ciertos textos clave, como Juan 1:1, en defensa de la divinidad de Cristo.

"Te haces a ti mismo Theos." (Juan 10:33).

Jesús ha hablado con los judíos acerca de su relación con su Padre y de cómo las obras que hace en el nombre de su Padre dan testimonio de que él es el enviado de Dios. Entonces Jesús muestra el grado de unidad que su Padre y él tienen al decir: "el Padre y yo una cosa somos." (Juan 10:30, Reina

[80] Este libro es de nuestra autoría.

Valera Revisada, 1989). Los judíos se ofenden por esta expresión y toman piedras para apedrear a Jesús. Este les pregunta por cuál de las muchas obras buenas que ha hecho entre ellos en el nombre de su Padre le van a apedrear, pero resulta que ellos le lanzan una acusación interesante: "No te apedreamos por obra buena, sino por blasfemia y porque tú, siendo hombre, *te haces Dios*. (Juan. 10:33 RVA) Este verso es usado frecuentemente por los trinitarios para intentar demostrar que Jesús, por sus obras, se hacía igual a Dios. La TNM ha sido muy criticada por traducir usando el artículo indefinido aquí, tal como lo hace en Juan 1:1c.

Consideremos la estructura que aparece en la declaración de los judíos que hemos enfatizado: ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. (Juan. 10:33 UBS4) La frase está compuesta por dos expresiones interesantes introducidas por una conjunción causal ὅτι, porque: 1) σὺ ἄνθρωπος ὢν y 2) ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. La primera es una declaración predicativa con un énfasis cualitativo ampliado por el uso de un participio en vez de un verbo finito. El participio, como su nombre lo indica, participa de las características del verbo como del adjetivo, y funciona principalmente como un adjetivo verbal. Con el uso del participio los judíos enfatizan que Jesús es humano, un hombre. Por puesto, el énfasis está en lo cualitativo, pero la construcción preverbal aquí no niega el aspecto indefinido. Por esa razón varias traducciones de la Biblia en español, y una gran cantidad en inglés traducen la cláusula como "tu siendo un hombre"[81], indicando con ello que Jesús pertenece a la clase "hombre". Pero prestémosle atención a la cláusula siguiente: ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. Llamamos la atención a esta construcción porque semánticamente tiene la misma fuerza que la construcción de Colwell, como estaremos viendo en breve. Este tipo de construcción es analizada por Wallace como "doble acusativo objeto-complemento."[82] ¿Qué relación tiene esta con el tema que tratamos sobre Harner y la construcción que éste presenta para que Juan 1:1c sea indefinido? Veamos.

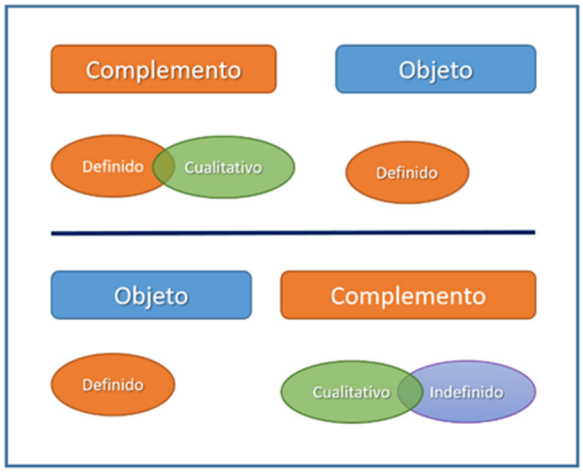


Figura XV. Relación objeto-complemento dentro de una estructura de doble acusativo.

Lo primero que necesitamos comprender es la estructura sintáctica que Wallace está considerando aquí. Cuando hablamos de objeto nos estamos refiriendo al objeto directo del verbo, es decir la entidad afectada directamente por la acción del verbo. En el caso que nos ocupa, Juan 10:33, el objeto es σεαυτὸν (a ti mismo), que funciona como pronombre reflexivo, es decir el sujeto (Jesús) realiza la acción sobre sí mismo. Por otro lado, el complemento es el término, sustantivo o adjetivo, que describe al objeto. En la cláusula que analizamos el complemento es θεόν (Dios), y describe aquello que Jesús intenta hacerse a sí mismo (Theos, Dios, divino, un dios). Como puede verse, al igual que Juan 1:1 ocurre con el predicado nominal, el complemento del objeto directo puede tener la carga semántica definida, cualitativa o indefinida. Y es interesante

[81] Dios Habla Hoy, Biblia en lenguaje sencillo, Biblia Castillan NT, Nuevo Testamento Senén Vidal.
[82] Wallace, Greek Grammar Beyond the Basics, Págs. 182-189.

que Wallace explica esta semántica en armonía con el orden en que aparecen el objeto y su complemento.

La figura de al lado es una representación ofrecida por Wallace en su gramática para comprender cuando el complemento es definido, cualitativo, o indefinido. Lo primero que puede observarse es que el objeto normalmente es definido sin importar el orden que toma con relación a su complemento.

Ahora notemos el complemento. Si su ubicación es posterior al objeto entonces el complemento es cualitativo-indefinido. Sin embargo, si la ubicación del complemento es anterior al objeto entonces la carga semántica es definido-cualitativo. Esto nos recuerda la construcción de Colwell donde la carga semántica del predicado nominal depende de su posición con relación al verbo. Si el predicado nominal es preverbal entonces su carga semántica es definida o cualitativa y, según Wallace, rara vez indefinida. Si el predicado nominal es posverbal entonces la carga semántica es cualitativa o indefinida. La diferencia entre la construcción nominal predicativa y el doble acusativo es la categoría que se toma como referencia espacial: El predicado nominal toma como referencia espacial al verbo, mientras el doble acusativo toma como referencia al objeto. Ahora bien, ¿Qué significan las categorías definido-cualitativo y cualitativo-indefinido en la visión de Wallace? Un ejemplo analizado por Wallace, Juan 5:18, puede ayudarnos a entenderlo.

El doble acusativo es allí expresado como πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν. El objeto directo aquí es *ton Theón* (el Dios), mientras que el complemento es *patéra* (Padre). El complemento es anterior al objeto haciendo que, según Wallace este sea definido-cualitativo. En este caso lo que Jesús estaría queriendo decir es que Dios era el Padre suyo, uno definido, pero que también comparte las cualidades propias a la clase Padre. ¿Qué hay de la categoría cualitativo indefinido? ¿Cómo Wallace la conceptualiza? Usando el mismo ejemplo, e intentando ayudar al estudiante de gramática a entender el efecto de la posición del complemento con respecto al objeto, Wallace muestra cual sería la carga semántica del complemento *patéra* situado posteriormente al objeto: "Si se colocara en segundo lugar, el significado tendería a ser cualitativo-indefinido ("¿llamando a Dios un padre suyo?"). Para evitar esta confusión, el evangelista podría haber usado el artículo, pero esto habría generado un problema para distinguir el objeto del complemento. La redacción aquí es una concisa declaración teológica."

¿Cómo expresa Wallace en su traducción la categoría cualitativa-indefinida? ¡Lo hace usando el artículo indefinido, tal como lo hace la Traducción del Nuevo Mundo en Juan 10:33, donde el complemento es *posterior* al objeto! Esto ratifica lo que ya habíamos considerado anteriormente, a saber, que la carga semántica cualitativa no elimina la pertenencia del sustantivo a una clase, ni la carga semántica indefinida elimina el aspecto cualitativo pues el miembro de una clase tiene las cualidades de esa clase. Eso es tan cierto en la construcción predicado nominal, en Juan 1:1c, como en la construcción doble acusativo en Juan 10:33. Otro ejemplo expuesto por Wallace muestra que la traducción de la TNM en Juan 10:33 es completamente correcta y expone la inconsistencia de las traducciones trinitarias que la traducen como definida.

"En general, la semántica (no la identificación) de los componentes está guiada por el orden de las palabras. En un continuo que va de lo definido a lo cualitativo y a lo indefinido, el objeto normalmente caerá dentro del rango de lo definido, mientras que el complemento tenderá hacia el rango cualitativo-

indefinido… en Hechos 28:6 se afirma que Pablo era "un dios" (ἔλεγον αὐτὸν εἶναι θεόν)."[83] El orden del objeto y su complemento en este verso es justamente el que tenemos en Juan 10:33, el complemento es *posterior* al objeto directo en acusativo. ¿Cómo traduce Wallace el complemento en este verso? Lo hace por medio de expresar el aspecto cualitativo-indefinido con un artículo indefinido. Esto muestra, una vez más, que Wallace entiende bien el hecho de que el aspecto cualitativo no elimina al aspecto indefinido y viceversa.[84] Ambos ejemplos ya considerados arrojan luz al significado de esta construcción en Juan 10:33.

La mayoría de las traducciones trinitarias vierten la expresión ποιεῖς σεαυτὸν θεόν como "te haces a ti mismo Dios", es decir, como si el complemento *Theón* allí fuera definido. Pero, ¿cuándo es que el complemento tiene esa carga semántica? Como hemos podido ver, esta opción puede ser únicamente si el complemento se encuentra *antes* del objeto. Pero en Juan 10:33 encontramos que el complemento está ubicado después del objeto directo, no antes. Eso significa que, según Wallace, deberíamos traducir la expresión ποιεῖς σεαυτὸν θεόν como cualitativa-indefinida, no como una definida-cualitativa. De hecho, como hemos visto, Wallace traduce esta categoría del doble acusativo usando el artículo indefinido, tal como lo hace la TNM. En vista de ello no podemos menos que preguntarnos, ¿Por qué entonces la inmensa mayoría de las traducciones trinitarias traducen este verso como si fuera definido?

La respuesta es la misma que ya tenemos que dar a la objeción de Harner sobre Juan 1:1c. Según este, la construcción indefinida en Juan 1:1 requiere que el predicado nominal se encuentre después del verbo. Como ya se ha examinado, Harner reconoce anteriormente que el predicado nominal anartro preverbal en realidad sí puede ser indefinido. Su afirmación posterior de que se requiere un predicado posverbal es una contradicción lógica dentro de su análisis y un esfuerzo de forzar la interpretación de Juan 1:1 en el sentido trinitario. ¡Eso es exactamente lo que tenemos en el caso de Juan 10:33!

Wallace reconoce abiertamente en su gramática que la construcción Objeto-Complemento tiene una carga semántica cualitativo-indefinida. De hecho, en los dos ejemplos anteriores expresa dicha carga usando el artículo indefinido. Sin embargo, al igual que la mayoría de las traducciones hechas por trinitarios Wallace mantiene un significado definido, en Juan 10:33, en la New English Translation.[85] Esto muestra como los académicos trinitarios entran en contradicciones lógicas con lo que ellos mismos han establecido en sus obras y artículos académicos, sobre gramática cuando se trata de textos que tradicionalmente han sido usados para demostrar la divinidad de Cristo. Esto es especialmente cierto, en el caso de Juan 10:33, porque el contexto muestra que la respuesta de Cristo impide que los judíos hayan querido decir que Jesús se está haciendo a sí mismo el Dios Todopoderoso, a quienes ellos debían identificar como tal.[86]

---

[83] En este verso tenemos una de las posibles combinaciones de una construcción *doble acusativo*. En este caso tenemos un *doble acusativo + verbo copulativo indefinido*. La razón para esta construcción es que se trata de un discurso indirecto y por ello la expresión nominativa finita ha sido modificada para ser expresada con este tipo de doble acusativo. Wallace reconoce que este tipo particular de construcción, donde se envuelve el verbo copulativo en modo infinitivo, es semánticamente igual a la construcción Colwell. En nuestro canal de YouTube tenemos varios vídeos que analizan esta construcción en particular y las variantes textuales de Hechos 28:6.

[84] Idem. Pág. 186.

[85] Wallace fue el editor en jefe para el equipo del NT por lo que la traducción final dependió de sus decisiones editoriales.

[86] Interesantemente la traducción *New English Bible* vierte Juan 10:33 "tu siendo meramente un hombre, afirmas ser ***un dios.***"

Cuando Jesús responde cita directamente del Salmo 82 donde Dios, al parecer, se dirige a los jueces humanos de Israel. El Salmo muestra a Dios llamando a éstos dioses (Heb. Elohim, Gr. *Theois*). Jesús razona con ellos que, si a éstos seres humanos se les puede llamar como tal, él no estaría blasfemando por afirmar que es Hijo de Dios. En el contexto hebreo ser llamado Hijo de Dios implica tener divinidad. En el siglo I no esta declaración era entendida en ese sentido, no en un sentido de quererse equiparar al Dios Único. Un análisis sobre todo este tema, y como fue entendido en el cristianismo primitivo Salmo 82:1-6 puede examinarse en nuestro apéndice VI, *Juan 1:1 a la luz de la cultura semítica del siglo I.* Este contexto muestra claramente que Jesús rechazó la acusación y por tanto no hay base para afirmar que estuviera haciéndose a sí mismo *ho Theos*. Tampoco hay razón para afirmar que *Theos* sea *puramente cualitativo*, como si los aspectos cualitativo e indefinido fueran mutuamente excluyentes.

Concluciones:

El repaso de las críticas más difundidas contra la Traducción del Nuevo Mundo en Juan 1:1 revela un patrón preocupante: las afirmaciones de varios eruditos trinitarios carecen de la consistencia y honestidad que uno esperaría de académicos que dicen apelar a la objetividad gramatical. Lejos de ser conclusiones neutrales, sus dictámenes responden con demasiada frecuencia a intereses dogmáticos, y los ejemplos revisados lo demuestran con claridad.

William Barclay es un caso paradigmático. En su artículo de 1953, declaró con firmeza que traducir Juan 1:1c como "y la Palabra era un dios" era "gramaticalmente imposible". Esta aseveración fue usada durante décadas como un arma contra la TNM. Sin embargo, en una carta privada de 1974, el mismo Barclay admitió que, desde el punto de vista del griego, efectivamente podía traducirse así; simplemente lo consideraba "inaceptable" por razones teológicas. Es decir, en público presentó la traducción como imposible gramaticalmente, cuando en privado reconocía lo contrario. Este doble discurso constituye un ejemplo claro de deshonestidad intelectual, en el que la gramática fue subordinada a la teología.

Colwell se esmera por tratar de demostrar que los predicados preverbales definidos *no llevan el artículo en esa posición*, y lo aplica a Juan 1:1. A pesar de ello reconoce que la semántica de esa construcción, sea definida, cualitativa o indefinida, *depende del contexto*. Al intentar aplicar su análisis a Juan 1:1 Colwell da éste como definido, una posición abandonada actualmente por los gramáticos trinitarios, debido a la conclusión sabeliana a la que se arriba.

Algo similar se observa en la tesis de Philip B. Harner sobre los predicados cualitativos. Harner reconoció que construcciones gramaticales como las de Juan 1:1c son inherentemente ambiguas y que el griego no impide la traducción con un indefinido. De hecho, reconoció varios ejemplos de predicados nominativos preverbales, en su artículo, como indefinidos. Inexplicablemente, cuando entra a analizar Juan 1:1c, intenta establecer que, si Juan hubiera querido decir "*un dios", en este verso,* tendría que ser con *un predicado posverbal.* Eso es una incoherencia que solo puede ser entendida como el resultado de un intento *teológico* de acallar otras interpretaciones exegéticas válidas desde la gramática. Curiosamente, en otros pasajes donde la misma construcción aparece, los traductores trinitarios no adoptan una traducción cualitativa, sino indefinida ("un asesino" en Hechos 28:4, "un profeta" en Juan 4:19). Esta selectividad muestra que el criterio no es realmente gramatical, sino confesional.

El caso de Daniel Wallace confirma esta tendencia. En su análisis de las construcciones doble acusativo Wallace establece que la construcción ***objeto-complemento*** el complemente sería cualitativo-indefinido, en base a su la posición del complemento con relación al objeto. Sin embargo, en su propio trabajo exegético con Juan 10:33 —donde aparece una construcción de doble acusativo ("ποιεῖς σεαυτὸν θεόν")— admite, junto con el comité de la New English Translation (NET), la traducción *definida*: "tu, un simple hombre, estás haciéndote tú mismo Dios". Esto contradice su propia posición con relación a la semántica de un complemento que precede al objeto; de hecho, gramaticalmente el aspecto cualitativo-indefinido llevaría a verter la expresión "un dios". No obstante, Wallace avala en este caso una lectura definida *porque coincide con su marco teológico*. Esta contradicción muestra que el problema no es la gramática en sí, sino la interpretación doctrinal que se superpone a ella.

Estos ejemplos, lejos de ser casos aislados, reflejan una práctica generalizada: presentar como "reglas gramaticales universales" lo que en realidad son deducciones teológicas disfrazadas de gramática. Cuando un pasaje bíblico amenaza la doctrina trinitaria, se recurre a excepciones, matices o categorías nuevas; pero cuando favorece esa doctrina, las reglas se aplican con rigidez inflexible. Esta doble vara expone la falta de integridad en el debate. Por lo tanto, la acusación de que la Traducción del Nuevo Mundo incurre en "distorsión gramatical" carece de fundamento. Como incluso Barclay reconoció en privado, la traducción "y la Palabra era un dios" es gramaticalmente posible en el griego koiné. *Lo que está en juego no es la lengua, sino la teología.* Así, las críticas no revelan un problema lingüístico, sino el temor de que una traducción diferente erosione una tradición doctrinal establecida.

Finalmente, este repaso nos deja una lección importante: no debemos dejarnos impresionar ciegamente por los títulos, la fama o la erudición de ciertos académicos. El conocimiento lingüístico, cuando está filtrado por prejuicios y creencias arraigadas, puede volverse parcial y servir más a la defensa de una tradición que a la verdad textual. La honestidad demanda reconocer que el griego permite la traducción de la TNM en Juan 1:1, y que los ataques contra ella no se fundamentan en la filología, sino en la teología. Esperamos que el analisis que hemos realizado sobre este verso ayude al lector a dejar atrás el prejuicio que académicos deshonestos han levantado, como un muro, en torno a la Traducción del Nuevo Mundo.

Apéndice II: 134 cambios del Nombre Divino por *ʾĂdōnāy*, ¿Ficción o realidad? Un examen de las fuentes disponibles.

The Companion Bible es una obra publicada por primera vez en 1910 bajo la dirección de Ethelbert William Bullinger (1837–1913), un clérigo y estudioso británico conocido por su interés en el análisis detallado de las Escrituras. Esta Biblia no es una traducción nueva, sino una edición de la versión King James acompañada de abundantes notas explicativas, referencias marginales y apéndices temáticos diseñados para ayudar al lector a profundizar en el texto bíblico. Aunque refleja las convicciones particulares de Bullinger y su contexto histórico, se convirtió en una herramienta de estudio muy utilizada entre lectores que buscaban un enfoque más técnico pero accesible. Entre sus materiales adicionales se incluye un apéndice titulado *The 134 passages where the Sopherim altered "Jehovah" to "ʾĂdōnāy "*, donde se presenta la lista de los lugares en el texto hebreo en los que, según esta tradición, los escribas reemplazaron el Tetragrámaton con la palabra *ʾĂdōnāy* .

La base para la afirmación de que estos pasajes originalmente tenían el Nombre Divino, es a su vez la obra realizada por el erudito judeo-polaco Christian D. Ginsburg, quien dedicó décadas a un análisis exhaustivo de decenas de manuscritos hebreos y de varias ediciones impresas del texto bíblico. El fruto de este trabajo monumental fue la publicación de una obra en cuatro volúmenes que recopila de manera sistemática todo el material revisado. En la sección §115 de dicha obra, Ginsburg dice: "אֲדֹנָי ('Señor') se escribe de esta manera ciento treinta y cuatro veces." Este encabezado distingue los 134 pasajes en los que *ʾĂdōnāy* aparece en solitario, en contraste con las 304 ocasiones en que está combinado con el nombre divino. A partir de este registro, que reúne todos los lugares donde *ʾĂdōnāy* sustituye al Tetragrámaton, Ginsburg elaboró cuatro listas: tres derivadas de manuscritos y una procedente de una edición impresa

Después de presentar los datos técnicos que recopiló en las listas de la Masora, Ginsburg ofrece una explicación sobre el sentido de dichos registros. Señala que en muchos de los 134 casos en los que la Masora indica la presencia de *ʾĂdōnāy* , algunos de los manuscritos más valiosos y de las ediciones más antiguas *conservan* el *Tetragrámaton*.[1] Ante esta situación, Ginsburg plantea la pregunta de cómo surgieron estas variaciones. ¿Por qué el texto masorético actual contiene el *ʾĂdōnāy* mientras que algunos mss. más antiguos contienen en esos mismos lugares el Tetragrámaton? Para Ginsburg la causa más probable es que, desde tiempos antiguos, el canon judío estableció que el Nombre impronunciable debía ser leído como *ʾĂdōnāy*, como si estuviera escrito אֲדֹנָי en lugar de יְהוָה. Por tanto, era natural que los copistas reemplazaran en el texto escrito el Tetragrámaton por la forma de pronunciación aceptada, dado que su lectura literal estaba prohibida. Esta explicación muestra cómo, según Ginsburg, la sustitución reflejó la práctica litúrgica de pronunciar *ʾĂdōnāy* en cada ocasión en la que aparecía יְהוָה durante la lectura pública.[2]

[1] Ginsburg: *The Massora. Translated into English with a Critical an Exegetical Commentary*, Tomo IV, página 28, Sección 115: "Hemos visto que en muchos de estas 134 ocasiones en las cuales el texto recibido presente lee ʾĂdōnāy de acuerdo con la Masorah, algunos de los mejores MSS. y ediciones más tempranas leen el Tetragrámaton."

[2] Aunque el autor está de acuerdo, que efectivamente el Tetragrámaton fue cambiado en estos pasajes por *ʾĂdōnāy,* éste considera otras razones diferentes por las cuales estos ocurrieron. Estas serán consideradas en nuestra discusión.

A pesar de su importancia para la crítica textual, esta particularidad ha sido con frecuencia pasada por alto por muchos estudiosos y ha recibido escasa atención en los debates académicos recientes. El presente artículo busca subsanar esta laguna y examinar si existen fundamentos sólidos para respaldar la tesis propuesta por Ginsburg. Con este propósito, se analizará de manera detallada toda fuente pertinente, incluyendo el Texto Masorético (en adelante T.M.), los manuscritos del Mar Muerto, la Septuaginta griega, la Peshitta siriaca y los targúmenes arameos. El estudio se propone abarcar cada una de estas evidencias con la mayor exhaustividad posible, ofreciendo al lector un panorama completo de la documentación disponible.

El texto masorético y sus variantes textuales relacionadas a los 134 pasajes con ʾĂdōnāy en la Biblia hebrea.

La actual edición crítica de la Biblia, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[3], contiene en cada uno de los 134 pasajes de la lista de Ginsburg la palabra *ʾĂdōnāy* en el texto principal, con notas en 61 de estos pasajes.[4] Eso significa que el 45.5 % de estos pasajes son reconocidos como pasajes con variante textual Tetragrámaton / *ʾĂdōnāy* por la *Stuttgartensia*. Muchos de estos pasajes tienen una nota que explícitamente dice que *múltiples* manuscritos hebreos tienen el Tetragrámaton en vez de la palabra *ʾĂdōnāy.* Esto es una corroboración externa y confiable de que Ginsburg estaba siendo veraz cuando dijo que "algunos de los manuscritos más valiosos y de las ediciones más antiguas *conservan* el *Tetragrámaton."* En nuestra comparación textual hemos encontrado dos pasajes muy interesantes que refuerzan la posición de que originalmente estos versos parecen haber tenido el Tetragrámaton en lugar de *ʾĂdōnāy.* Nos referimos a los pasajes de Éxodo 15:17 y Salmo 68:26 (Heb. 27). Veamos por qué son relevantes al caso que nos ocupa.

Exo. 15:17: Una de los testigos textuales, para el estudio de la transmisión del Pentateuco hebreo, es el Pentateuco samaritano (P.S. desde aquí). El P.S. constituye la versión de los cinco primeros libros de la Biblia preservada por la comunidad samaritana, cuya transmisión textual se remonta probablemente al periodo del Segundo Templo (siglos IV–II a.C.). Escrito en el alfabeto samaritano, derivado del paleohebreo, este Pentateuco presenta variantes significativas respecto al Texto Masorético, como la ubicación del altar en el monte Gerizim, y refleja una tradición que los samaritanos consideran más antigua y auténtica. Lamentablemente los manuscritos completos que se conservan datan de los siglos XII–XIII, y el legendario Rollo de Abisha se atribuye tradicionalmente al siglo XI a.C., lo que los hace tardíos, al compararlos con los mss. del T.M. y la LXX. Sin embargo, la comparación con textos masoréticos y fragmentos del Mar Muerto sugiere que esta versión preserva elementos que podrían remontarse al tiempo antes de Cristo. Su estudio es particularmente relevante para la crítica textual de la Biblia hebrea, ya que permite identificar variantes, comprender la diversidad de tradiciones textuales y evaluar la fidelidad de la transmisión masorética, proporcionando un contexto valioso para fenómenos como los 134 cambios atribuidos a los

[3] El autor ha examinado la inconclusa edición crítica conocida como *Biblia Quinta* en los fascículos que ya han sido publicados. En estos pasajes esta edición sigue la lectura *ʾĂdōnāy* que ofrece el texto masorético estándar sin notas críticas acerca de variantes textuales. Se espera que la *Biblia Quinta* esté disponible por completo en el 2032 y llegue a ser considerada la Biblia crítica más actualizada.

[4] Los pasajes donde hemos encontrado en esta edición notas acerca de variantes textuales del Tetragrámaton son: Gé 18: 27, 31; 20:4; Éx 4:10; 15:17; 1Re 3:10, 15; 22:6; 2Re 7:6; 19:23; Esd 10:3; Job 28:28; Sl 30:8 (30:9); 38: 15 (38:16); 39:7 (39:8); 40:17 (40:18); 44:23 (44:24); 54:4 (54:6); 55:9 (55:10); 57:9 (57:10); 86:3, 5, 8, 9, 12, 15; 89:49 (50), 50 (51); 110:5; 130:2, 3, 6; Lam 1:14, 15, 15; 2:1, 2, 5, 7, 18, 19, 20; 3:31, 36, 37, 58; Eze 18:25, 29; 21:9 (21:14); 33:17, 20; Da 1:2; 9:3, 15, 17, 19, 19; Am 7:7, 8; Zac 9:4; Mal 1:14. Donde quiera que el texto hebreo difiere en numeración de los versos de nuestra numeración en español, se indica colocando los versos entre paréntesis.

Soferim. La introducción de estos textos a Europa se produjo a partir de 1616, cuando el viajero Pietro della Valle llevó un manuscrito a Italia, permitiendo su estudio académico y comparación con otras tradiciones bíblicas.

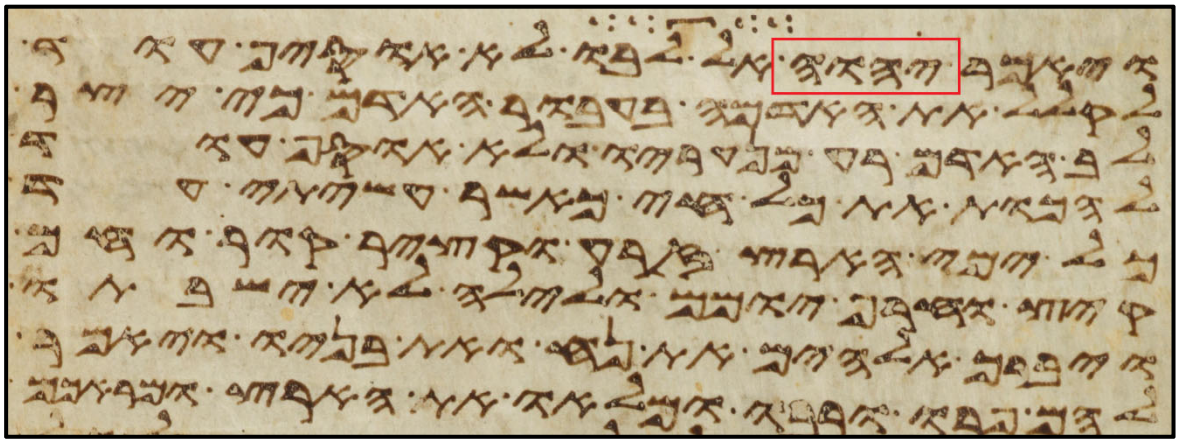


Figura I. Fragmento del Pentateuco Samaritano con el Tetragrámaton señalado en el texto (Propósito de ilustración solamente, *no* es el pasaje de Exo. 15:17).

Como su nombre lo indica, esta tradición textual solo contiene los primeros 5 libros de la Biblia hebrea conocidos como el Pentateuco. Debemos aclarar que en esta sección de la Biblia hebrea encontramos solo 14 de los 134 versos en los cuales aparece *ʾĂdōnāy* como posible sustituto del Tetragrámaton. Lo interesante es que en Exo. 15:17 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* contiene *ʾĂdōnāy, pero el P.S. tiene el Tetragrámaton.* Adicionalmente, este es uno de los textos que contiene una nota en la *Stuttgartensia* que dice "múltiples mss. יהוה". El hecho de que el P.S. muestre esta variante textual, para uno de los 14 lugares donde los Soferim pudieron alterar el texto hebreo, es una prueba independiente de que estos versos pudieron haber sufrido realmente esa modificación.[5] Y es un testigo independiente de la tradición textual hebrea que corrobora, al menos en este verso, la variante textual que estamos considerando.

Salmo 68:26 (27): Este es un verso que es de especial interés para el análisis de la afirmación de Ginsburg sobre el Tetragrámaton en mss. antiguos y de más calidad. Es muy interesante que los textos impresos, y numerosos mss. hebreos de la edad media tienen la palabra *ʾĂdōnāy* en este verso. Ejemplos de estos textos impresos son la *Poliglota Complutense*[6]*, Polyglotten Bibel* (Véase Figura II, la Biblia Hebraica de Johannes Leusden , y el muy importante Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus de Benajamin Kennicott . La primera edición de la Biblia Hebraica, de Rudolf Kitter, contine también la lectura ʾĂdōnāy. Esta era la lectura común en los textos hebreos impresos de la época de Ginsburg, y uno de los textos donde la Masora de varios mss. indica que la palabra ʾĂdōnāy era allí una de las 134 lecturas contabilizadas por los masoretas. Esta es la razón de por qué este verso se encuentra entre los pasajes que Ginsburg catalogó como parte de esta lista. Su propia edición de la Biblia hebraica utiliza ʾĂdōnāy para este versículo. mo parte de esta lista.

[5] La posible razón de por qué el P.S. no contiene la ocurrencia del Tetragrámaton en los otros 13 versos del Pentateuco serán analizadas más adelante.

[6] La *Biblia Políglota Complutense*, impresa en Alcalá de Henares entre 1514 y 1517 bajo el patrocinio del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y publicada oficialmente en 1520, constituye la primera gran edición políglota de la Escritura y una obra cumbre del humanismo renacentista.

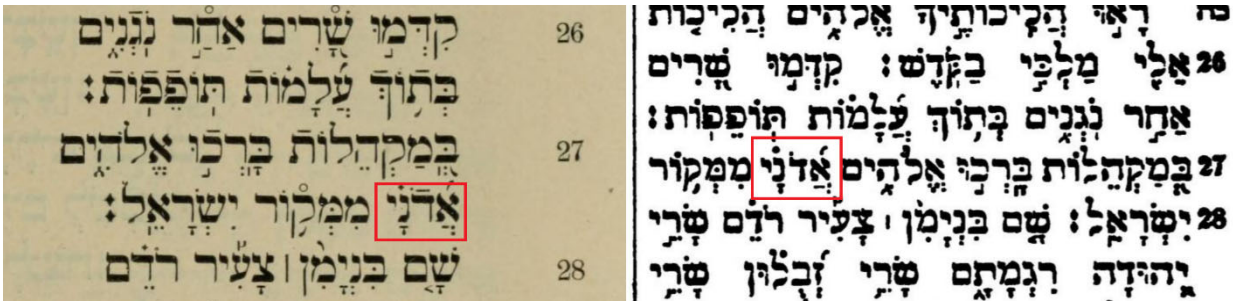


Figura II. La *Biblia Hebraica,* de Ginsburg y la *Polyglotten-Bibel* de Johann Jakob Stier mostrando la lectura *ʾĂdōnāy* en vez del Tetragrámaton en Salmo 68:26.

Es interesante que, a pesar de haber usado *Ădōnāy,* en sus primeras ediciones del texto hebreo, Kittel cambió la lectura del texto al Tetragrámaton en sus últimas ediciones. La *Stuttgartensia* tiene el Tetragrámaton allí, aunque menciona en su nota a pie de página que indica que muchos mss. y ediciones impresas tienen *ʾĂdōnāy* en este texto. ¿Cuál es la razón tras la lectura del Tetragrámaton en este texto que previamente era vertido sin él? La razón parece ser el creciente papel que el *Códice de San Petersburgo* (C.SP desde aquí)[7] ha adquirido para la crítica textual de la Biblia hebrea. Este códice contiene el Tetragrámaton en Salmo 68:26 (27), razón por la cual las ediciones críticas del texto hebreo contienen ahora esa lectura. Puede ver la reproducción de *este en la Figura III.*

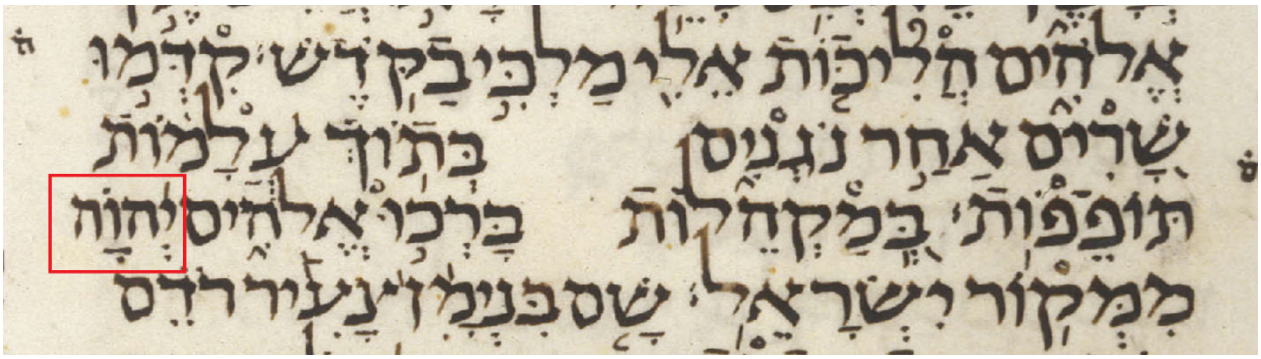


Figura III *Códice Leningradense B10A* con la lectura del Tetragrámaton en Sal. 68:26 (27).

La importancia de la lectura del *C.SP.* estriba en el hecho de que éste es considerado uno de los mss. más confiables del T.M. El Códice de Leningrado fue copiado en 1008 d.C. en El Cairo por el *sofer* (escriba) judío Samuel ben Jacob, bajo la supervisión de expertos masoretas. Estos escribas seguían rigurosamente la tradición masorética, que incluía reglas precisas sobre la ortografía, vocalización, acentuación y anotaciones marginales. La confiabilidad del códice es muy alta, porque refleja la tradición masorética más establecida y completa que se conoce, y porque es el manuscrito más antiguo completo del Texto Masorético que ha llegado hasta nosotros. Aunque como cualquier manuscrito medieval puede contener errores de copiado menores, su precisión ha sido verificada y comparada con otros manuscritos y fragmentos antiguos, por lo que constituye un referente principal y estándar para la crítica textual del Antiguo Testamento. Debido a esto, la lectura del Tetragrámaton en Salmo 68:26 (27), parece confirmar la opinión de Ginsburg sobre el cambio de יְהוָה *a*

[7] También conocido como *Códice Leningradense, o Codex Leningradensis B19A*. El Códice de Leningrado (1008 d.C.) es el manuscrito completo más antiguo del Texto Masorético que se conserva y constituye la base principal de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* y de muchas ediciones críticas modernas del Antiguo Testamento.

אֲדֹנָי en estos 134 versos de la Biblia hebrea.

El testimonio del P.S. y el C.SP., en Exo. 15:17 y Sal. 68:26 (27) con la lectura del Tetragrámaton como original, se ve reforzado por las notas que tanto la Biblia de Kitter, como la *Stuttgartensia* incorporan a pie de página mencionando que numerosos mss. contienen variantes textuales que favorecen dicha lectura. Otra pieza muy interesante que ha sido analizada por el autor es la ya mencionado *El Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus.*[8] Este ofrece una comparación de más de 600 mss. hebreo cuyas diferencias textuales se registran en notas a pie de página. El autor ha examinado los 134 lugares donde la lista masorética registra *ʾĂdōnāy* y ha consultado las notas a pie de página. Sorpresivamente, he encontrado que cada uno de estos 134 versos contiene notas a pie de página que corrobora la afirmación de Ginsburg sobre la presencia del Tetragrámaton en mss. hebreos. No hemos encontrado un solo pasaje en el que no aparezcan mss. mostrando variantes textuales relacionados con el Tetragrámaton. Un testimonio particularmente notable, ofrecido por esta edición de la Biblia hebrea, es la mención del manuscrito *Harley 7621* que contiene el Tetragrámaton en Génesis 19:18. Este verso será considerado hacia el final del artículo y se ofrece una reproducción del pasaje en este manuscrito.

Los mss. del Mar Muerto y su testimonio sobre las variantes textuales relacionadas el Tetragrámaton.

El descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto comenzó en 1947 en las cuevas de Qumrán, cerca del Mar Muerto, cuando un pastor beduino halló antiguos pergaminos y fragmentos en vasijas de barro. Entre 1947 y 1956 se localizaron más de 900 manuscritos, que incluyen fragmentos de casi todos los libros del Antiguo Testamento, textos apócrifos y documentos de la secta esenia que habitaba la región. Estos manuscritos, escritos principalmente en hebreo, arameo y griego, datan desde el siglo III a.C. hasta el siglo I d.C., ofreciendo un testimonio directo de la diversidad textual y de las prácticas religiosas judías en el período del Segundo Templo.

Su importancia para la crítica textual y la comprensión de la transmisión de la Biblia es fundamental. Los manuscritos muestran variantes textuales que permiten comparar el Texto Masorético, la Septuaginta y otros textos antiguos, revelando cómo el texto bíblico se preservó, corrigió y transmitió a lo largo de los siglos. Cuando analizamos el tema de los 134 lugares donde el T.M. tiene *ʾĂdōnāy,* sin la presencia del Tetragrámaton, podemos entender que el texto hebreo tuvo varias líneas la transmisión que crearon a su vez variantes textuales propias. Asimismo, ofrecen evidencia de que muchas de las diferencias entre manuscritos posteriores no son producto de errores recientes, sino que reflejan tradiciones textuales coexistentes ya presentes en la época del Segundo Templo. Gracias a estos hallazgos, los estudiosos pueden reconstruir con mayor precisión la historia del texto bíblico y entender mejor la evolución de la literatura y la religión judía de aquel período.

[8] Hemos hecho disponible los volúmenes I y II de esta Biblia en nuestro usuario de Archive.org. En cada pdf hemos puesto marcadores (bookmarks) que pueden ser utilizados para navegar por los 134 lugares donde Ginsburg informa de variantes textuales relacionadas con el Tetragrámaton.

A pesar de su estado fragmentario, para nosotros constituye una valiosa fuente de información que abre una ventana a un estadio del texto mucho más antiguo que el T.M. El autor se ha auxiliado de diversas bases de datos, así como del examen directo de los mss. hebreos que han sido facilitados en línea por la *Autoridad de Antigüedades de Israel*. El resultado de dicho examen ha llevado a confirmar que las variantes textuales relacionados con los 134 lugares reportados por Ginsburg son mucho más antiguas de lo que él pudo imaginar en su momento. Algunas de estas variantes, a la luz de los mss. del Mar Muerto parecen ser el resultado de errores de los escribas en el proceso de copiado de los mss.

Figura IV. Isaías 3:17, 18, del Gran Rollo de Isaías, mostrando las variantes textuales en ambos versos relacionadas con el Tetragrámaton y ʾĂdōnāy.

Un ejemplo de estas variaciones textuales tempranas puede verse en los rollos de Isaías que fueron encontrados en esa localidad. Tomemos como ejemplo el caso de Isaías 3:17, 18, dos de los versos que son parte de los 134 lugares de la lista de Ginsburg. Los manuscritos disponibles para el rollo de Isaías son el 1QIsaiah[a], el gran rollo de Isaías, y el 4Q56Isaiah[b]. En el 1QIsaiah[a]. encontramos que la palabra que fue escrita originalmente[9] en el verso 17 fue *ʾĂdōnāy.* Sin embargo, la palabra tiene puntos en cada una de las letras que conforman la palabra (אֲדוֹנָי) y encima de la misma tiene escrito el Tetragrámaton (Figura IV). En el 4Q56Isaiah[b] encontramos también la *Alef, Dalet y Nun,* de la palabra *ʾĂdōnāy* y en él también hay puntos de cancelación para cada una de las letras que quedan de la palabra[10]. Aunque no se encuentra el Tetragrámaton escrito encima de la palabra es evidente que la intención de los puntos es indicar que hubo un error de copiado.

El verso 18, por el contrario, tiene el Tetragrámaton escrito en el texto principal con puntos para cada letra (יְהוָה) y la palabra *ʾĂdōnāy* escrita sobre el mismo. Desafortunadamente, debido a lo fragmentario del rollo, el 4Q56Isaiah[b] no preserva cuál lectura tuvo para el verso 18, si el Tetragrámaton o *Ădōnāy.* Lo que es verdaderamente interesante es que tengamos variantes de lectura

[9] La complejidad de estas variantes textuales puede ser vista por el hecho de que en el mismo verso tenemos que, dónde el texto de 1QIsaiah[a] tiene el Tetragrámaton *hoy, el T.M. tiene ʾĂdōnāy* en la primera parte de verso 17. Sin embargo, donde el T.M., en la segunda parte del verso, tiene el Tetragrámaton en el texto el Rollo del mar Muerto ¡tiene la palabra *ʾĂdōnāy*!

[10] Otro ejemplo de variantes textuales interesantes es el de Isaías 21:16. En este verso 1QIsaiah[a] tiene el Tetragrámaton mientras que el 1QIsaiah[a] tiene *ʾĂdōnāy* en el texto. Esta es una evidencia clara de cómo estos 134 pasajes han tenido variantes textuales desde tiempos muy antiguos relacionadas con la presencia del Tetragrámaton.

justo en estos versos unos 600 a 800 años antes del T.M. Esta es una evidencia clara de que las variantes textuales en los versos 17 y 18, de Isaías 3, son mucho más antiguas de lo que podía Ginsburg suponer. Al mismo tiempo la pregunta que se levanta es ¿Por qué estas variantes llegaron a ocurrir?

Existen diversos puntos de vista al respecto. Algunos plantean que quizás se debió a que en el Scriptorium del mar Muerto se dictaba a varios escribas el texto al mismo tiempo. Al llegar al Tetragrámaton el lector leería *ʾĂdōnāy* para evitar pronunciar el nombre sagrado. Esta práctica pudiera producir confusión en la mente del algún escriba y llevarles a escribir *ʾĂdōnāy* donde el texto tiene el Tetragrámaton y viceversa. Esta teoría tiene diversos lados controvertidos. Algunos académicos han cuestionado la existencia de un Scriptorium al estilo medieval en esa época tan temprana. Las evidencias arqueológicas pueden ser interpretadas de maneras diferentes, no necesariamente como un Scriptorium tradicional.[11] Por otro lado, si se toman en consideración las diferencias textuales producidas por los escribas, bosquejadas por Emanuel Tov[12], parece ser que sus prácticas corresponden más con un modelo de reproducción unipersonal que el de un verdadero Scriptorium medieval.

En la opinión del autor pudiera haber otra explicación que dé cuenta de estas variantes textuales de una manera más efectiva. Debemos dividir esta en dos, el aspecto linguistico y el aspecto teológico. Comenzando con el aspecto linguistico debe llamarse la atención a un aspecto en las variantes muy interesante que puede verse al comparar los más de 600 mss. que recoge Kennicott en las notas de su Biblia hebrea. En la Biblia hebrea la combinación del Tetragrámaton y *ʾĂdōnāy* aparece 304[13] veces en el texto. Comenzando con Génesis 15:2 esta combinación aparece con relativa frecuencia. De las 134 ocurrencias de *ʾĂdōnāy* las notas de Kennicott reflejan que 77 de ellas tienen variantes textuales que combinan el Tetragrámaton y *ʾĂdōnāy* tal como lo hace Génesis 15:2. Esto puede ser el resultado de un intento de armonización por parte de diferentes escribas al encontrarse diferencias en esos pasajes al copiar la Biblia hebrea. Pero también puede ser explicado sobre la base de una probable lectura original con ambos términos y la eliminación de uno de ellos, en las diferentes líneas de transmisión por error humano.

Es posible que esto haya sido lo que sucedió en realidad en el 1QIsaiah[a]. Actualmente el T.M. no tiene la ocurrencia del Tetragrámaton en estos versos, pero es evidente que en el 1QIsaiah[a] el escriba consideró que, al menos en el verso 17, esta era la lectura original. Ahora bien, ¿pudiera ser que originalmente estos versos contenían la lectura de ambos términos y por error algún escriba haya eliminado uno de ellos en la lectura produciendo esta variante textual? El hecho de que podamos hallar hoy en día el Tetragrámaton en el verso 17, a pesar de su ausencia en el T.M, abre la posibilidad de que muchos de estos pasajes originalmente tuvieran ambos términos, como ocurre todavía hoy cerca de trecientas veces en el texto hebreo. De las 23 ocurrencias de *ʾĂdōnāy,* sin el Tetragrámaton, los dos rollos de Isaías del Qumrán tienen el Tetragrámaton.

[11] Véase por ejemplo *The Qumran Collection as a Scribal Library* por Sidnie White Crawford. En este artículo Sidnie llama la atención a la falta de homogeneidad en las prácticas de los escribas al producir manuscritos. Esto difícilmente encaja con la idea de un Scriptorium donde un lector lee para un grupo de escribas que escriben *ad dictum*.
[12] Textual Criticism of the Hebrew Bible, second Edition.
[13] Esto según la Masora consultada por Ginsburg. En el B19a hemos encontrado una ocurrencia de 298 veces.

Este fenómeno pudiera explicar hasta 77 de estos 133[14] pasajes que hoy no contienen el Tetragrámaton en la actual Biblia hebrea impresa. ¿Qué hay del resto? ¿Qué pudo dar lugar a las variantes textuales que hoy en día encontramos en el T.M.? La respuesta pudiera ser un fenómeno que encontramos en el primero de los pasajes donde encontramos esta variante. Nos referimos a Génesis 18:3. En este pasaje Abrahán recibe la visita de mensajeros divinos que vienen con la misión de comunicarle que tendrá un hijo que será su heredero y a su vez destruir Sodoma y Gomorra. El capítulo 19 sirve de colofón al 18 con la destrucción de ambas ciudades y el rescate del sobrino de Abrahán, Lot. Entre los dos capítulos tenemos las seis primeras ocurrencias de *ʾĂdōnāy* por sí solo sin el Tetragrámaton, en los versos 18:3, 27, 30, 31, 32 y 19:18[15]. El contenido de esos pasajes, y a quién va dirigidos es interesante y puede haber dado origen a la práctica de sustituir el Tetragrámaton por razones teológicas.

En Gén. 18:3 Abrahán se dirige a los mensajeros que han venido a su encuentro y les dice: "Y dijo: --Señor (*ʾĂdōnāy*), si he hallado gracia ante tus ojos, por favor, no pases de largo a tu siervo." (Gen. 18:3 Reina Valera Actualizada). Según Kennicott tenemos 5 manuscritos hebreos que tienen allí el Tetragrámaton mientras dos tienen la combinación del este y *ʾĂdōnāy*. En este pasaje los targúmenes arameos tienen una triple yod para representar el Tetragrámaton. ¿Qué razón teológica habría para que un escriba eliminara el Tetragrámaton en estos versos? La respuesta es sencilla: El Tetragrámaton sería usado aquí para dirigirse directamente a una criatura algo que socavaría la santidad de este nombre.

Cada uno de los versos en los cuales el T.M. impreso tiene *ʾĂdōnāy* es uno en el que uno de los mensajeros alguno de los mensajeros de Dios es apelado como si se tratara de Dios mismo. El capítulo 18 fluye de modo que uno de los mensajeros divinos lleva la delantera al hablar con Abrahán. En ocasiones se refiere a Dios, Yehováh, en tercera persona mientras que en otras este habla en primera persona como si fuera el propio Yehováh. Esta forma de actuar está en plena armonía con la mentalidad semítica de la representación y la agencia. Un mensajero semita hablaba y era tratado como si su Señor estuviera presente él mismo. De ahí que, al hablar de la aparición de los tres mensajeros, el verso 18:1 diga que quien se apareció a Abrahán fue el propio Yehováh. En armonía con esto era totalmente natural que Abrahán hablara al mensajero como si él mismo fuera Yehováh. Lo mismo hizo Lot en el capítulo 19:18.

Para el tiempo en que el texto de Génesis 18 y 19 fue originalmente redactado, esta asignación del nombre Divino a uno o más de sus mensajeros no era un problema teológico. Como ya hemos mencionado, los mensajeros semitas usualmente eran tratados como si su Señor estuviera presente y podían ser llamados por el nombre de su Amo. Sin embargo, parece ser que en algún momento entre la repatriación judía y la escritura de los mss. del mar Muerto esto comenzó a ser un problema teológico. Si tomamos en consideración la presión que Israel sufrió a manos de los reyes descendientes del imperio griego, podemos entender por qué comenzaron a surgir extremos en interpretación judía de ciertos pasajes. Cuando estudiamos los documentos producidos en esta época encontramos extremos interesantes que manifiestan un cambio de mentalidad en una sección de la población judía. Por ejemplo, en algunos de los documentos de la comunidad del Qumrán podemos

[14] Es oportuno recordar aquí que en Salmo 68:26 las ediciones impresas de la Biblia hebrea sí tiene el Nombre de Dios.

[15] Desafortunadamente los fragmentos que sobrevivieron de los mss. del libro de Génesis encontrados en Qumrán no conservan la ocurrencia de la sección donde estos versos pudieron tener la lectura original.

encontrar ángeles que son considerados dioses vivientes, dioses del conocimiento (4Q403). Esto no es una innovación. La Biblia hebrea habla del Dios de Israel como Dios de dioses, una expresión que ha sido reconocida por numerosos académicos como un reconocimiento implícito de la existencia de dioses subordinados a él (Deut. 10.17; Jos. 22:22; Sal. 50:1; 136:2; Daniel 2:47; 11:36). Varios pasajes de la Biblia hebrea, que hace reconocimiento de la existencia de estos dioses, fue interpretado y traducido por los traductores de la LXX como una referencia a los ángeles. (Salmos 8: 4-6; 96:7; 137:1).

Sin embargo, algunos textos de la misma época suelen hacer una diferenciación entre Dios y sus mensajeros que puede considerarse extrema[16], cuando se compara con la Biblia hebrea[17]. El comienzo de un monoteísmo más estricto[18], similar al que vemos hoy en el judaísmo, llevó a rechazar la identificación funcional entre el mensajero y su Señor. Esto pudo haber creado en algunos copistas la necesidad de preservar la dignidad del Nombre divino, evitando su uso asignado a los mensajeros divinos. Esta tensión teológica pudo haber llevado a la remoción y sustitución del Tetragrámaton por *ʾĂdōnāy* en muchos de esos pasajes donde parece identificarse al mensajero de Dios con éste.

Resumiendo, podemos decir que los mss. del mar Muerto ponen de manifiesto un estadio textual que muestra a algunos de estos pasajes que estamos discutiendo con el Tetragrámaton incluido. Especialmente de valor es el 1QIsaiah[a] en Isaías 3:17,18, dónde podemos ver un ejemplo de cómo errores en el copiado pudieron introducir variantes textuales en una época muy anterior a la masorética. Vemos que la apariencia frecuente de la expresión *Yehováh ʾĂdōnāy, o de ʾĂdōnāy Yehováh,* pudo dar cuenta de errores en el copiado por medio de la eliminación de uno de los términos. Esto puede apreciarse en las diferencias textuales de los mss. hebreos masoréticos, donde en muchos de estos pasajes encontramos combinados ambos términos.
No hay dudas de que los mss. del mar Muerto tienen una importancia insoslayable para el estudio de la transmisión del texto hebreo. Pero algo que los mss. del Qumrán han puesto de relieve también es que el texto de la LXX refleja un texto hebreo subyacente más antiguo que el T.M. Es por eso que vamos ahora a pasar al análisis del texto de la LXX y considerar que arroja dicho estudio.

La Septuaginta. Dos manuscritos importantes y su testimonio.

Si el lector es un estudioso de la historia del Tetragrámaton, es posible que se pregunte como

[16] Un ejemplo de esto es el libro de Tobías, donde el sabor semítico del concepto de representación ha comenzado a diluirse para dar lugar a una conceptualización que definitivamente termina alejándose de éste e introduciéndose al monoteísmo cerrado actual. En la opinión del autor los fariseos representaron uno de esos grupos que comenzaron a alejarse de la previa mentalidad semítica de los judíos. Por otro lado, la comunidad de Qumrán surge en un momento histórico donde la corrupción religiosa había entrado en la sociedad judía debido a la apostasía de algunos líderes religiosos en Jerusalén. El aislamiento de la comunidad al parecer se debe a su intento de preservación de lo que ellos consideraban las prácticas y conceptos religiosos correctos. Es notable que esta comunidad preserva de una manera muy clara la conceptualización de los conceptos de representación y agencia semíticas.

[17] Un examen de múltiples pasajes, dónde el ángel de Yehováh actúa, habla y es llamado como si fuera Dios mismo muestra que tal distanciamiento es un alejamiento de la concepción hebrea original sobre la representación.

[18] La opinión del autor no es que anteriormente a esto Israel haya sido un pueblo politeísta, o henotenistas, como sugieren algunos académicos. El monoteísmo bíblico no niega la existencia de seres divinos junto ***y bajo el único Dios verdadero, y cuya divinidad es derivada y completamente dependiente de él.*** (Véase un reflejo de esta conceptualización judía, absorbida por el cristianismo primitivo en las obras de Justino Mártir y Orígenes de Alejandría.

puede la LXX contribuir al tema que nos ocupa. Al fin y al cabo, hoy sólo tenemos un puñado de fragmentos de mss. que han sobrevivido con el Tetragrámaton escrito en el texto griego de Antiguo Testamento. Sin embargo, uno de estos fragmentos sobrevivientes contiene uno de los pasajes en disputa: Zacarías 9:4.

La evidencia que contribuye a documental que las variantes relacionadas con el Tetragrámaton los textos bíblicos no solo ocurrieron, sino que tuvieron lugar en una etapa temprana, anterior al siglo I E.C., es el manuscrito 8HevXIIgr. Este documento corresponde a una traducción al griego koiné del libro de Zacarías. Fue hallado en Nahal Hever, lugar donde sus propietarios lo habrían ocultado al huir de las tropas romanas durante la conquista de Jerusalén en el año 70 E.C. El descubrimiento se realizó entre 1945 y 1946.

La relevancia de este manuscrito radica en tres aspectos principales: 1- Es una copia de la LXX[19], 2- su antigüedad y 3- el hecho de que contiene el Tetragrámaton escrito en caracteres paleohebreos. Este detalle es de gran importancia, pues demuestra que en tiempos de Jesús la Septuaginta aún no había reemplazado el Tetragrámaton por términos sustitutos, en contra de lo que se sostuvo durante mucho tiempo en la investigación académica.

El valor del 8HevXIIgr también se aprecia en relación con la lista elaborada por Ginsburg sobre los pasajes en los que los *Soferim* habrían sustituido el Nombre divino por la palabra *ʾĂdōnāy* . En dicha lista se incluye Zacarías 9:4, y el manuscrito de Nahal Hever aporta una confirmación especialmente significativa de esta sustitución. En la tabla que se ofrece a continuación puede observarse que el uso del Tetragrámaton en este pasaje está respaldado por manuscritos hebreos del texto masorético, por el Tárgum de Zacarías y por la Peshitta siríaca. Además, en la columna correspondiente a los manuscritos del Mar Muerto, se hace referencia expresa al 8HevXIIgr.

El lector podrá apreciar en el manuscrito —presentado en la Figura XI— las ocurrencias del Tetragrámaton. En el caso particular de Zacarías 9:4, el nombre divino no aparece completo. Sin embargo, está escrito en caracteres Paleohebreos, y las dos letras conservadas corresponden inequívocamente a las finales del Tetragrámaton. Esta conclusión cuenta con el respaldo unánime de la investigación especializada. Para mayor claridad, en la Figura XII se ofrece una transcripción académica del texto. Este fragmento es una pieza de gran importancia para el tema que nos ocupa. Recordemos que la LXX fue producida alrededor del 250. E.C. por lo que el texto hebreo sobre el cual la traducción está basado debe ser anterior a los mss. del mar Muerto. Y en el caso de Zacarías 9:4 el texto hebreo debió tener el Tetragrámaton en vez del sustituto ʾĂdōnāy.

La presencia de nombre divino en Zacarías 9:4, en un mss. que debe reflejar un texto hebreo anterior, parece confirmar la opinión de Ginsburg sobre el hecho de que esta debió ser la lectura original del texto. Es también una muestra de cómo una pequeña pieza arqueológica puede arrojar luz a una problemática histórico-textual. Es de lamentar que miles de copias de las Escrituras hebreas, el Nuevo testamento griego y la LXX hayan sido intencionalmente destruidas por el odio y

[19] Por mucho tiempo se puso en duda que el Tetragrámaton hubiera estado en el texto primitivo de la LXX. El descubrimiento de los diferentes fragmentos de mss. con el nombre en el texto demostró que ese punto de vista estaba equivocado. Hoy en día algunos siguen teorizando que originalmente la LXX usó Kyrios, pero lo hacen sin base documental alguna.

el prejuicio religioso

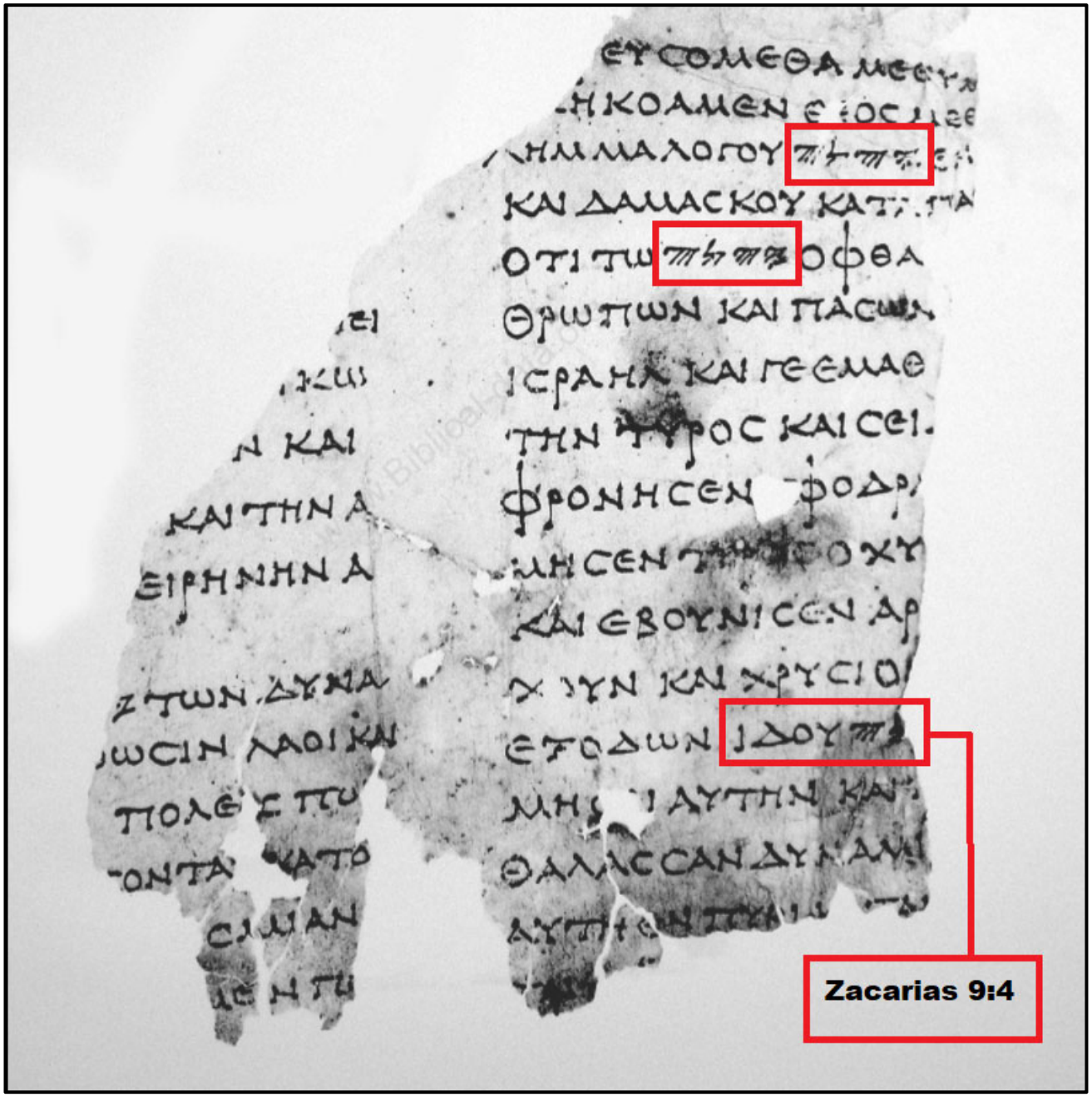


Fig. V. The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr). El comienzo del verso 9:4 de Zacarías está marcado. Observe las ocurrencias, dos veces, del Tetragrámaton en Paleohebreo.

Desafortunadamente no tenemos otros mss. de la LXX, encontrados en Qumrán, que contengan pasajes relacionados con las 134 ocurrencias de *ʾĂdōnāy*. Sin embargo, todavía tenemos una pieza de información, otro texto de la LXX que contribuye a profundizar en el tema de una manera muy especial. Nos referimos al manuscrito de la LXX Vat. Gr. 2125, también conocido como Codex Marchalianus.

El códice conserva hoy 416 folios de vitelo fino (11 × 7 pulgadas), escritos en columnas simples de 29 líneas con entre 24 y 30 letras por línea. Los primeros 12 folios, ajenos al manuscrito original, contienen un extracto de la *Synopsis* (atribuida en este caso a Eusebio) y fragmentos de las *Vidas de los Profetas* atribuidas a Epifanio. Los libros proféticos siguen luego en la primera mano, en el mismo orden que el Códice Vaticano B.

En su estado original, el códice carecía de glosas interlineales o marginales, excepto algunas correcciones de un *corrector y las marcas hexaplares*[20] *añadidas al texto*. El escriba principal no introdujo espíritus ni acentos. Según Antonio Maria Ceriani, el manuscrito fue copiado en Egipto y no puede fecharse más tarde del siglo VI. Su escritura es sencilla, firme y fluida, aunque ciertas letras presentan formas más estrechas, rasgo característico del siglo siguiente, que en este caso no obliga a proponer una datación posterior.[21] El mss. contiene abundantes notas en caracteres griegos minúsculos que fueron añadidos posteriormente por un segundo editor. El códice ha sido utilizado en diversas obras académicas y por reconocidos críticos textuales como Friedrich Constantin Von Tischendorf, y fue transcrito y publicado en el volumen IV de *Vetus testamentum graecum cum variis lectionibus*. *Editit Robertus Holmes*.[22]

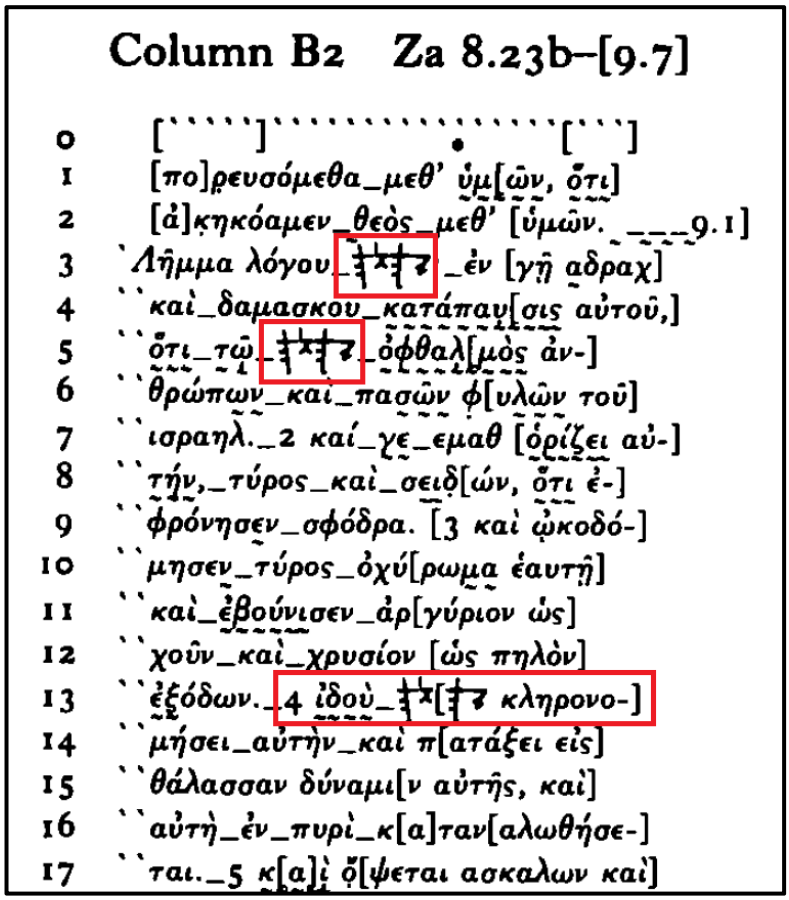


Figura VI. Transcripción del 8HevXIIGr. Mostrando el texto de Zacarías 9:4. Observe las letras *Vav y He* junto a la palabra *idou.* Se aprecian dos ocurrencias adicionales del Nombre de Dios en Paleohebreo.

El texto de Isaías, que será objeto de nuestro análisis, ha sido reconocido como de particular calidad. Para evidenciar que el Codex Marchalianus (Q) representa una de los testimonios más fieles del texto griego antiguo de Isaías, Ken M. Penner and Benjamin Pass realizaron una comparación entre este códice y los fragmentos más

[20] Son estas marcas hexaplares las que contribuyen a nuestro tema. Las marcas hexaplares son signos críticos que proceden de la Hexapla de Orígenes (siglo III E.C.), una obra monumental que colocaba en paralelo varias versiones del Antiguo Testamento (hebreo, transliteración griega del hebreo, y cuatro traducciones griegas, incluida la Septuaginta).
Orígenes utilizó un sistema de símbolos gráficos para señalar diferencias entre la Septuaginta y el texto hebreo, o entre distintas versiones griegas.

[21] The Old Testament in Greek According to the Septuagint por Henry Barclay Swete, pág. VII.

[22] Disponible, al momento de la publicación de este artículo en https://archive.org/details/bim_eighteenth-century_vetus-testamentum-graecu_1827_4/page/n1/mode/2up

antiguos del libro de Isaías conservados en griego, excluyendo las citas presentes en el Nuevo Testamento, los cuales datan del siglo III.

Los papiros más antiguos del texto griego de Isaías, aunque fragmentarios, muestran una mayor coincidencia con el Codex Marchalianus (818 de 938 palabras, equivalente al 87,21 %) que con otros códices importantes: Vaticano (799/938 palabras, 85,18 %), Sinaítico (783/938 palabras, 83,48 %) y Alejandrino (801/938 palabras, 85,39 %), a pesar de que Q fue copiado dos o tres siglos después. Esta cercanía con los testimonios más antiguos sugiere que el texto de Marchalianus conserva relativamente pocas corrupciones.[23] Esto demuestra que es un manuscrito que refleja un estadio muy antiguo del texto griego de la LXX, y por tanto de un texto hebreo más antiguo que el de los mss. del mar Muerto.

En las notas hexapláricas de este manuscrito, que al parecer fueron escritas por el escriba original, encontramos muchas de estas relacionadas con el uso del Tetragrámaton en el texto de Isaías en la LXX. Para entender el significado de estas notas, necesitamos bosquejar brevemente algunos hechos históricos que dan el marco necesario de su examen. Lo primero es todo fragmento de la LXX, escrito antes del siglo II E.C., y que contenga un pasaje donde el texto hebreo tiene el Tetragrámaton, tiene éste en su texto. Algunos fragmentos tienen el nombre divino en hebreo cuadrado, otros en Paleohebreo y uno de ellos tiene una transliteración de las primeras tres consonantes del nombre al griego como Ιαω[24]. No es hasta mediados del siglo II E.C. que podemos encontrar mss. de la LXX, copiadas por copistas cristianos nominales, sin el Tetragrámaton. El Tetragrámaton es sustituido en estos mss. por títulos como *Theos, y Kyrios* abreviados conocidos actualmente como *nomina sacra.*[25]

Algunos académicos han afirmado que la evidencia que existe para el Tetragrámaton como lectura original de la LXX se reduce a un puñado de mss. fragmentarios. Y eso es cierto en parte. La realidad es que la evidencia histórica va más allá de solo estos manuscritos. Tenemos el testimonio de dos escritores que hicieron mención del Tetragrámaton en la LXX, en el siglo III y el IV: Orígenes de Alejandría y Jerónimo de Estridón.

Orígenes fue un erudito brillante, un estudioso concienzudo y un escritor prolífico. Aprovechó su estancia en Palestina con el objetivo de estudiar el hebreo y tener acceso de ese modo al texto original del Antiguo Testamento. Fue autor de una impresionante recopilación de traducciones de la Biblia al griego acompañadas en por el texto hebreo conocida como la Hexapla de Orígenes. Esta obra tenía seis columnas en las cuales aparecía el texto bíblico, verso por verso en el siguiente orden: 1- El Texto hebreo, 2- Una transliteración de la pronunciación del texto hebreo al griego, 3- Versión de Aquila de Sinope, 4- Versión de Símaco, 5- La LXX, 6- Versión de Teodoción. Una

[23] The Value of Codex Marchalianus for the Greek Text of Isaiah. Ken M. Penner and Benjamin Pass, pág. 108.

[24] Algunos académicos consideran que esta es una pronunciación que los judíos daban al nombre de Dios. El autor ha estudiado durante años la historia del Tetragrámaton y ha llegado a la conclusión, en base a numerosas evidencias arqueológicas, que el nombre divino está compuesto por tres consonantes con función consonantar y una con valor vocálico, como mater lectionis. Ιαω corresponde a la transliteración de las tres primeras consonantes Iota-Yod, Alfa-He, Omega-Vav.

[25] Los *nomina sacra* son palabras consideradas sagradas por los copistas cristianos que se abrevian y se les coloca una línea continua sobre las letras que la conforman. Aunque algunas estaban relacionadas con el Tetragrámaton otras representaban las palabras Jesús, Cristo, Espíritu, David, Moisés, Jerusalén.

de las características de la Hexapla son los signos críticos cuyo propósito es indicar variaciones textuales de distintas clases en comparación con el texto hebreo.[26]

Su trabajo crítico textual le permitió tener acceso a una variedad de manuscritos que le permitieron afirmar: "En los manuscritos más exactos, el Nombre aparece en caracteres hebreos, no en los caracteres hebreos actuales, sino en los más antiguos." Esa afirmación fue cuestionada con frecuencia sobre la base de la ausencia de mss. de la LXX que tuvieran el nombre divino en el texto griego. Hasta que en 1939 el papiro Fouad Inv. 266 (conocido también como *P. Fouad 266* o *Rahlfs 847, 848, 940*) fue descubierto en Egipto, dentro de la colección de papiros adquiridos por el gobierno egipcio y hoy conservados en el Departamento de Papiros de la Biblioteca Nacional de El Cairo. El descubrimiento de este, y de otros manuscritos dieron veracidad a la afirmación de Orígenes sobre la presencia del Tetragrámaton en la LXX.

El testimonio de Jerónimo, en el siglo IV, no es menos importante. Marcela, amiga de Jerónimo, manifestó una sed insaciable de conocimiento lo que llevó a este a compartir con ella conocimiento que contribuyó a su entendimiento sobre las Escrituras. En su carta, hoy numerada como la número 25, Jerónimo escribe a Marcela acerca del significado etimológico de diez términos que son empleados para Dios en la Biblia hebrea. El penúltimo es el Tetragrámaton del cual Jerónimo escribe: "El noveno es el Tetragrámaton, la cual los hebreos consideran ἀνέκφωνητον, esto es, "impronunciable". Este es escrito con estas letras: Yod, He, Vav, He. Algunos no entienden este por causa de la similitud de esas letras, y cuando ellos encuentran estas *en los códices griegos*, ellos acostumbran leerlo ΠΙΠΙ."[27] Una combinación de factores, la falta de pronunciación del nombre por los judíos en el siglo IV y el desconocimiento del hebreo, llevó a que el Tetragrámaton fuera un término desconocido entre los que profesaban ser cristianos. Si tomamos en consideración que la letra Yod y la Vav eran escritas de manera muy parecida, podemos entender por qué el nombre divino, escrito en caracteres hebreos cuadrados, fue tratado como ΠΙΠΙ en griego. Eventualmente esto llevó a que el Tetragrámaton fuera escrito de esa manera en copias hechas a partir de manuscritos de la LXX que contenían este. Un ejemplo de esa práctica son el palimpsesto conocido como el Ambrosiano O 39 sup. conservado en la Biblioteca Abrosiana de Milán. Una comparación, que ayuda a entender las razones para la práctica que Jerónimo describe, pùede hacerse en la figura VII. En esta ilustración se observa el texto de Isaías 1:2 en el gran rollo de Isaías, y el Ambrosiano O 39 sup.[28] Obsérvese la similitud entre el Tetragrámaton escrito en caracteres cuadrados y la transliteración griega ΠΙΠΙ.

La relevancia de todos estos datos históricos para nuestro estudio estriba, por un lado, en que el Vat. Gr. 2125 contiene los símbolos críticos utilizados por Orígenes de Alejandría en su Hexapla. Por otra parte, las notas críticas que contiene el mss. en el libro de Isaías sobre el Tetragrámaton contiene este escrito justamente como ΠΙΠΙ (Figura VIII). Estas notas señalan que la nómina sacra para *Kyrios*, en el texto, es un sustituto para el Tetragrámaton, indicando la lectura original del

[26] The Oxford Handbook of The Septuagint. Allison G. Salvesen y Timothy Michael Law, capítulo 38.

[27] Noum τετράγραμμον , quod ανεκφώνητον id est, ineffabile putaverunt, quod his litteris scribitur, Jod, He, Vav, He. Quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, cum in graecis libris repererint, ΠιΠι legere consueverumt" (Carta 25 a Marcella de Jerónimo. Patrologiae Cursus Completus. Tomo XXII. J. P. Mgne, 1845. Col. 429)

[28] Este es un manuscrito que originalmente contenía la Hexapla de Orígenes. Posteriormente fue borrado, y se ha recuperado la lectura original del texto de Orígenes, lo cual nos ha permitido confirmar la práctica que Jerónimo menciona.

texto. Fuera del libro de Isaías solo tenemos este tipo de notas con el nombre divino en el folio 86 perteneciente al libro de Joel.

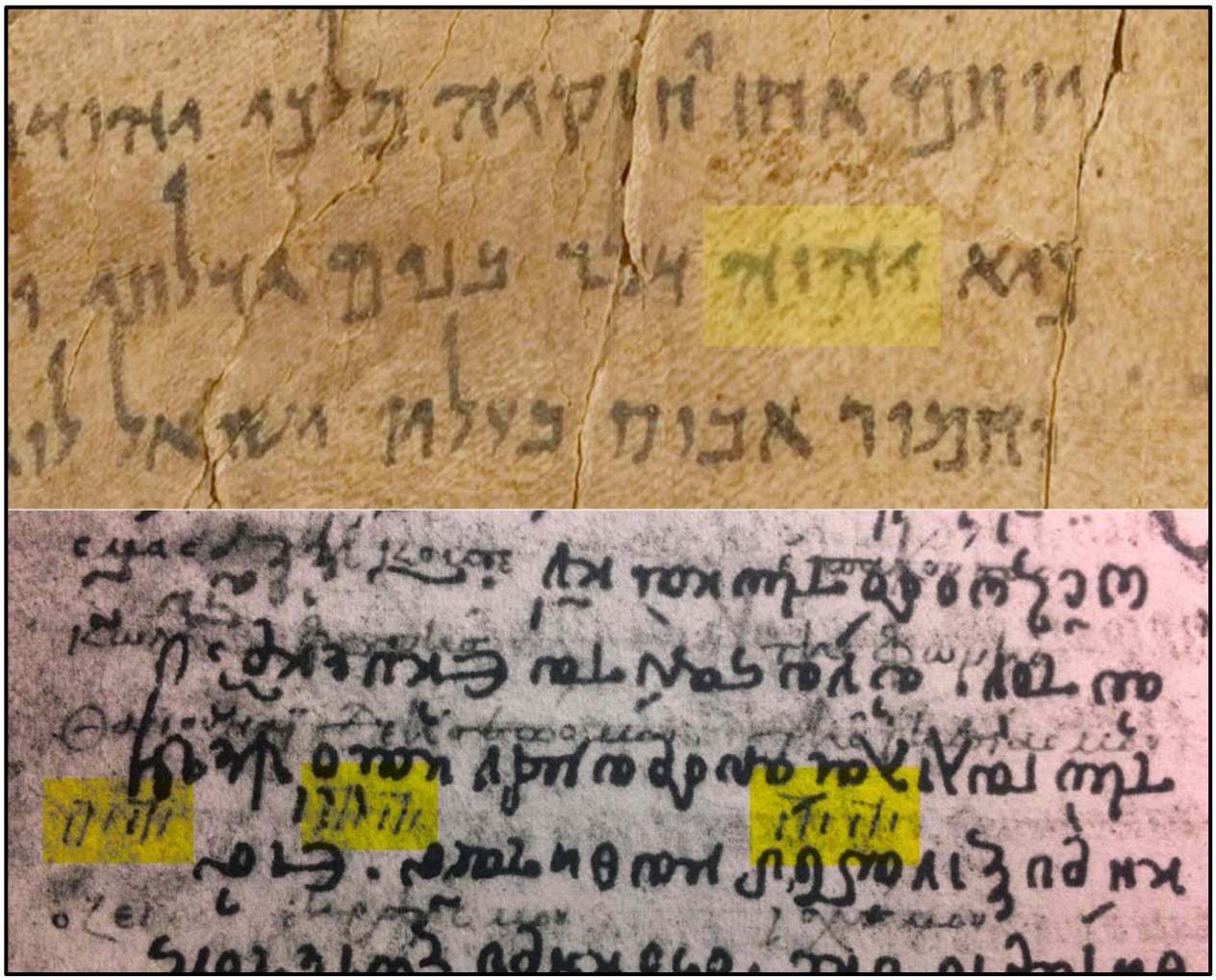


Figura VII. Isaías 1.2 en el Gran Rollo de Isaías mostrando el Tetragrámaton en caracteres cuadrados y el Ambrosiano O 39 sup. mostrando el Tetragrámaton con la grafía IIIIII.

No tenemos forma de determinar hoy en día las razones para estas notas críticas indicando el Tetragrámaton como lectura original en la LXX. Puede haber varios escenarios plausibles. Pudiera ser que el copista haya tenido en frente un mss. de la LXX que contenía el Tetragrámaton en caracteres hebreos, como sucede con el Fouad 266 (Figura. VIII). Otra posibilidad es que la copia que estaba reproduciendo tuviera el nombre divino escrito como ΠΠΠΠ y el copista haya seguido la práctica "cristiana" de sustituirlo en su copia, anotando la ocurrencia del mismo en el margen. Algo más que pudo haber ocurrido es que el copista haya utilizado una copia del libro de Isaías de la Hexapla de Orígenes para indicar las variantes textuales entre el texto que estaba copiando y el de la Hexapla. No tenemos ningún colofón en el mss. que nos indique las razones para estas notas críticas relacionadas con el Tetragrámaton.

No obstante, el mss. es invaluable para el estudio que aquí estamos realizando. Por un lado, la calidad del texto de Isaías ha sido reconocida por diversos académicos, superando incluso la de los grandes códices de los siglos IV y V. Eso indica que el texto para este libro sea uno particularmente útil porque, como veremos, refleja un texto hebreo subyacente de particular antigüedad. Por otro lado, el libro de Isaías es el segundo en cuanto a la cantidad de pasajes que contiene *ʾĂdōnāy* por si solo en el texto hebreo. Hay 23 ocurrencias de esta palabra en el texto hebreo de Isaías. Como ya hemos visto, los mss. del mar Muerto de este libro contienen indicaciones de cuán tempranas fueron la aparición de variantes textuales relacionadas con el nombre de Dios. ¿Qué revela el examen de estas notas en el Vat.gr.2125?

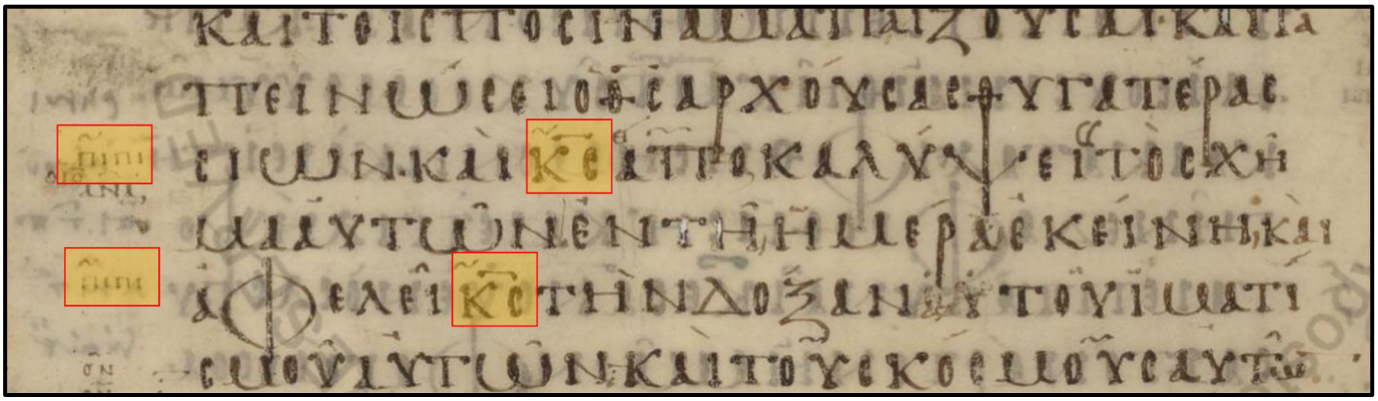


Figura VII: Códice Vat.gr.2125 en Isaías 3:17, 18. Nótese la marca crítica sobre la nómina sacra para *Kyrios* y la correspondencia de la lectura ΠΠΠΠ al margen para el Tetragrámaton. (Biblioteca Vaticana).

De las 23 ocasiones en que el texto hebreo de Isaías tiene *ʾĂdōnāy* 20 veces tienen una nota crítica, en el Vat.gr.2125, indicando la lectura del Tetragrámaton como lectura original en vez de Kyrios.[29] Solo en tres lugares tenemos el nomina sacra para *Kyrios* sin la nota indicando el Tetragrámaton como lectura original: Isa. 6:1; 30:20; 37:24. Lo significativo de estos tres versos es que todos ellos hablan de ver a Dios (en el 37:24 se habla de mirar a la altura como un eufemismo referenciando a Dios). Eso pudiera sugerir que algún copista temprano de la LXX dejó fuera el Tetragrámaton por considerar inadecuado su uso en ese contexto (Exo. 33:20).

Debemos recordar que todo parece indicar que el texto de Isaías de esta copia de la LXX es uno cuya base es un mss. hebreo más antiguo que los encontrados en Qumrán para el libro de Isaías. Mientras que en el Gran Rollo de Isaías encontramos claramente una prueba del surgimiento de las variantes textuales que estamos considerando, el Vat.gr.2125 muestra una tendencia dominante hacia el uso del Tetragrámaton como la lectura original de los pasajes en cuestión, con un 86.95 %. Adicionalmente vemos que los tres versos dónde no encontramos evidencia en este mss. de la presencia del nombre divino tienen la particularidad de que hacen referencia a ver a Dios como

[29] Hemos localizado el Tetragrámaton, representado por ΠΙΠΠ, en los siguientes pasajes. [Se usa el siguiente formato: **3:17** (Cita bíblica de Isaías), F.181 (Folio del mss.), L.19 (la línea dentro del folio donde puede ser localizada la nota.] **3:17**, F.181, L.19; **3:18**, F.181, L21; **4:4**, F.183, L.4; **6:8** F.188, L.16; **6:11**, F.188, L.29; **7:14**, F.190, L.25; **7:20**, F.191, L.21; **8:7**, F.193, L4; **9:8** (7 LXX), F.196, L.11; **9:17** (18 LXX), F.197, L.20; **10:12**, F.199, L.10; **11:11**, F. 203, L.4; **21:6**, F.222, L11; **21:8**, F.222, L.16; **21:16**, F.223, L.15; **28:2**, F.236, L.14; **29:13**, F.241, L.18; **37:24**, F.263, L.21; **38:16**, F.267, L.15; **49:14**, F.297, L.13 (En este verso primero ocurre el Tetragrámaton y luego ʾĂdōnāy en el texto hebreo. En el Vat.gr.2125 la nota aparece en ambos casos). Puede accederse a este mss. en https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.2125, Copyright @ Biblioteca Apostólica Vaticana, uso para propósitos educativos.

alguien que puede ser visto. Este hecho pudo hacer teológicamente objetable, en la mente del copista, para el uso del sagrado nombre de Dios, y haberle llevado a una sustitución. Eso significa que el mss. da una confirmación abrumadora a la lectura de los mss. hebreos masoréticos que tienen el Tetragrámaton en vez de *ʾĂdōnāy* en el libro de Isaías.

Benjamin Kennicott[30] ofreció notas críticas que recogen estas variantes textuales relacionadas con el Tetragrámaton en el texto hebreo. En estos tres versos Kennicott muestra diferentes mss. representantes al T.M. que apoyan la lectura con el nombre divino en vez del sustituto *ʾĂdōnāy.* Para Isa. 6:1 Kennicott recoge los siguientes mss.[31] con el Tetragrámaton en este verso: La lectura *Yehováh ʾĂdōnāy* aparece sustentada sobre el mss. Kennicott 25. La lectura Yehováh es sustentada a su vez por los mss. 1, 4, 18, 19, 30, 50, 56, 72, 80, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 107, 108, 110, 111, 125, 126, 129, 136, 144, 145, 149, 150, 154, 170, 172, 177, 178, 180, 181, 182, 187, 191, 195, 198, 210, 223, 224, 225, 226, 227, 244, 252, 258, 294, 384. Isa. 30:20 tiene una nota que da soporte a la lectura del Tetragrámaton en los mss. 1, 4, 26, 96, 115, 116, 149, 168, 175, 224, 246, 250, 252, 253, 258, 260, 270. Finalmente, Isa. 37:24 da los mss. 93, 96, 112, 150, 154, 178, 226, 245 para la lectura del nombre divino en este pasaje.

Como puede observarse, los tres pasajes tienen soporte para la lectura del nombre en múltiples manuscritos del T.M. No hay un solo verso, de los 23 que el libro de Isaías tiene con el sustituto *ʾĂdōnāy,* en el que no se encuentre soporte para la lectura del Tetragrámaton allí. Esto, aunado al testimonio del Códice Marchalianus, es una muy sólida evidencia para la opinión de Ginsburg sobre que estos 134 versos originalmente tenían el Tetragrámaton en el texto hebreo.

Al principio mencionamos que los dos mss. de la LXX que hemos examinado contribuirían al desarrollo de nuestra exposición sobre el tema de los 134 cambios que Ginsburg atribuye a los *Soferim*. Ahora ha llegado el momento de examinar otro testimonio sobre el tema que es a su vez de mucha importancia también. Nos referimos tanto a la Peshitta Siriaca, traducida desde el hebreo al siriaco, como de la Hexapla Siriaca que, como su nombre lo indica, tiene su base textual en la Hexapla de Orígenes de Alejandría.

Versiones siriacas de la Biblia. Un testimonio externo a tomar en cuenta.

La traducción del Antiguo Testamento al arameo siríaco, conocida como la Peshitta, constituye una de las versiones más antiguas y relevantes de la Biblia. Generalmente se considera que el Antiguo Testamento fue elaborado en el siglo II d.C., aunque algunos especialistas sostienen que

[30] La obra de Kennicott fue una monumental pieza comparativa de los mss. hebreos a los cuales tuvo acceso, más de 600.

[31] Kennicott utiliza un método muy práctico para recoger las variantes textuales de cada mss. En vez de hacer referencia a cada mss. por nombre, él escribió una introducción que contiene una lista numerada con cada mss. examinado. En las notas textuales Kennicott cita el número asignado al mss. y el lector puede consultar la información del mss. en la introducción. Los números que aquí citamos son los que Kennicott utilizó en sus notas críticas. Si alguien desea la información de un mss. en particular, le sugerimos descargar un documento copilado por Idan Dershowitz, que contiene la lista completa de Kennicott en ingles con vínculos a sitios web académicos donde puede hallar más información de esos mss. Esta lista actualizada en 2020 puede ser descargada desde https://www.academia.edu/37862623/Key_according_to_Kennicott_number_with_links_to_Ktiv_catalog_and_many_digitized_manuscripts_Updated_June_2020

determinadas secciones del texto veterotestamentario pudieron haberse traducido en una etapa posterior. Conviene distinguir entre la Peshitta propiamente dicha y la llamada Hexapla Ambrosiana. La primera es una traducción directa del hebreo, mientras que la segunda, de acuerdo con la opinión predominante entre los académicos, deriva del griego, concretamente de copias de la Hexapla de Orígenes de Alejandría. En cuanto al tratamiento del Tetragrámaton, la Peshitta siríaca no intenta transliterar las cuatro letras del nombre divino, sino que emplea el término ܡܳܪܝܳܐ (*Māryā*), interpretado como "el Señor". Este vocablo se utiliza de manera constante para traducir el Tetragrámaton completo, así como su forma abreviada, *Yah*.[32]

Antes de continuar es necesario trazar la cronología de la traducción de la Biblia al arameo siriaco. Esto nos permitirá entender una serie de hechos textuales que son necesarios para determinar el testimonio de esta al tema que nos ocupa. La traducción al siriaco fue realizada en el siguiente orden:

1. **Vetus Syra** (s. II–III, N.T. solamente) → primeras traducciones siriacas de los evangelios.
2. **Peshitta** (s. II–IV para A.T.; fijación s. IV–V para NT) → se convierte en la Biblia estándar siriaca.
3. **Versión Filoxeniana** (s. VI, NT) → revisión literal del griego, ordenada por Filoxeno de Mabbug.
4. **Versión Harclense** (s. VII, NT) → revisión aún más literal, hecha por Tomás de Harkel.
5. **Sirohexapla** (616 d.C., AT) → traducción de la Hexapla de Orígenes.

Como puede observarse, la traducción del Antiguo Testamento se considera que fue realizada entre el siglo II y III, lo que la hace un testigo especialmente valioso para el análisis del tema que estamos considerando. ¿Podemos hallar algún dato relevante en la Peshitta que nos contribuya al análisis que estamos realizando?

El texto hebreo de Éxodo 15:2 presenta una canción de alabanza al Dios de Israel por su salvación milagrosa a través del Mar Rojo. En este versículo, el texto hebreo muestra por primera vez la contracción del nombre divino como יָהּ (Yāh). Que Yāh es una forma abreviada del Tetragrámaton queda claro a lo largo de la Biblia hebrea, donde se utiliza repetidamente como el Nombre de Dios asociado a él (Salmo 113:1; 68:4; 122:4; 135:3; 135:1). En el texto de la Peshitta se observa una expresión que llamó la atención del autor al verla por primera vez. Mientras que el hebreo presenta únicamente la forma abreviada del Tetragrámaton, Yāh, el texto siriaco ofrece la forma ܝܰܗ ܡܳܪܝܳܐ (Yāh Māryā). Resulta aún más notable que ܝܰܗ (Yāh) **jamás vuelve a aparecer** en el resto del texto de la Peshitta. ¿Cuál pudiera ser la razón subyacente en la expresión combinada que tiene el texto siriaco?

Kennicott registra una variante textual en el manuscrito 82 de su edición de la Biblia hebrea como *Yāh Yəhōwāh*, y esta variante podría ofrecer una explicación para la forma adoptada en la Peshitta. Sin embargo, si este fuera el caso, surge la pregunta de por qué el traductor del libro de Éxodo no traduce *Yāh* como ܝܰܗ en la segunda aparición de este nombre en 17:16. En este versículo, el texto masorético contiene tanto el Tetragrámaton como *Yāh*. La Peshitta traduce el Tetragrámaton como *Māryā*, pero no proporciona ninguna traducción para la forma abreviada del nombre

[32] A Compendious Syriac Dictionary, Robert Payne Smith, pg. 298, 1999.

divino. Un análisis comparativo de las ocurrencias de *Yāh* en el texto hebreo y en la Peshitta revela un panorama aún más peculiar.

De las 46 veces que *Yāh* aparece en el texto masorético, solo en una ocasión se traduce como *Yāh*, mientras que en 32 ocasiones se traduce como *Māryā*. Una vez se traduce como *Alāhā* (Dios), y en 12 casos se deja sin traducir. Esto evidencia la falta de consistencia en el tratamiento de la forma abreviada del Tetragrámaton. Otro dato relevante es que existen dos textos en la Biblia hebrea que actualmente presentan la expresión *Yāh Yəhōwāh* en Isaías (12:2; 26:4). Sin embargo, el traductor de ese libro no emplea la forma ܡܪܝ ܝܗ, como sí ocurre en Éxodo 15:2.[33] Esta situación mantiene vigente la pregunta: ¿por qué utilizó el traductor de la Peshitta una expresión tan inusual en Éxodo 15:2?

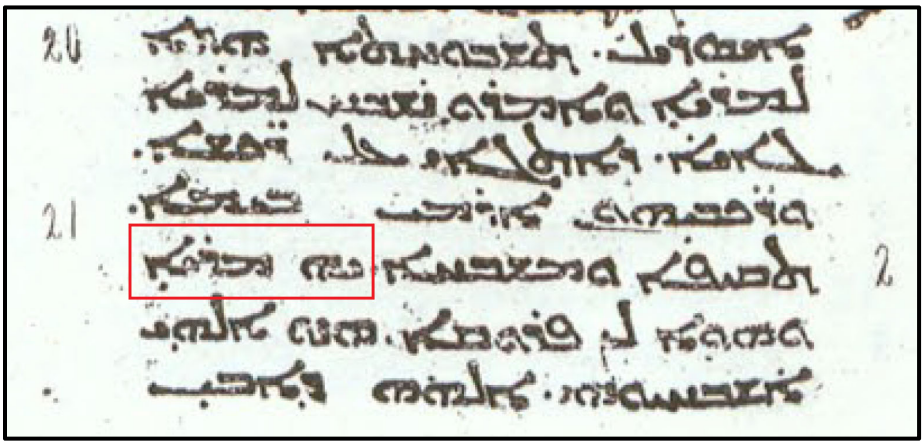


Figura VIII. Códice Peshitta Ambrosianus mostrando Exo. 15:2. La expresión que se usa es *Yāh Māryā*, algo inusual en la Peshitta.

En las últimas décadas, diversas voces han sostenido que el término Māryā constituye una combinación de la palabra siriaca para "Señor", *Marā*, y la contracción del Tetragrámaton, *Yāh*[34]. Esta interpretación ha llevado a que varias traducciones de la Biblia opten por representar esta expresión mediante el Tetragrámaton o la frase "el Señor Yahweh". Sin embargo, existen críticos de esta postura que afirman que *Māryā* no es más que la forma enfática del sustantivo, un punto de vista ampliamente respaldado por los especialistas en siriaco. A continuación, se examinan con detalle los argumentos presentados en contra de la interpretación de Māryā como "Señor Yah".

El primer argumento, como se indicó previamente, sostiene que Māryā es la forma enfática del sustantivo Marā. Según el *Compendius Syriac Dictionary* (p. 298), "*māre* en forma absoluta y constructa, enfatizada *Marā*, y *Māryā*: la última forma se usa únicamente para el SEÑOR Dios, y en la versión Peshitta del Antiguo Testamento representa el Tetragrámaton." Esto implica, según J. Paune Smith que, aunque *Māryā* se emplee únicamente para el Tetragrámaton en la Peshitta, no constituye una combinación de Marā y Yāh. No hay duda de que la grafía *Māryā* pudo haberse originado como la forma enfática del sustantivo *Marā*, tal como se interpreta en la actualidad. No obstante, existen ciertos indicios que *podrían*[35] señalar que, en su origen, el término tenía una

[33] Eso suponiendo que cada uno de estos libros tuvo un traductor diferente.

[34] Véase por ejemplo el Aramaic English New Testament por Netzari Press, y la Biblia Peshitta en español, editorial Holman.

[35] Los datos que actualmente se poseen no son concluyentes al respecto. La postura del autor sin embargo es que, *probablemente Māryā* haya sido la unión de *Marā y Yāh* en un solo término y que, con el tiempo, el término llegó a ser usado como *otro término enfático para Señor.* Decimos otro término porque nuestra investigación nos ha llevado a la conclusión de que la forma *Marā* también es enfática.

connotación distinta, lo que ofrecería sustento a la hipótesis de que Māryā sea efectivamente una fusión de Marā y Yāh.

Al mismo tiempo que analizamos esos datos, conviene considerar una objeción que, a primera vista, parece significativa en contra de la hipótesis de la fusión de ambos términos. Como se observó en Éxodo 15:2, la forma abreviada del nombre divino aparece únicamente una vez en el texto de la Peshitta. Esta forma se compone de las consonantes *Yod-He*, siguiendo el patrón hebreo, aunque empleando un alfabeto diferente. No obstante, algunos académicos han señalado que, en el caso de ܡܪܝܐ, la palabra termina con *Yod-Alap*, y no con *Yod-He*. Este hecho podría parecer suficiente para refutar la idea de que *Māryā* sea la fusión de *Marā* y *Yāh*. La cuestión entonces es si existe algún modo de responder a este argumento y reconsiderar la posibilidad de que la expresión contenga, al menos conceptualmente, la referencia a *Yāh* dentro de su estructura.

Figura IX. Cuadro comparativo de los nombres teofóricos terminados en *Yāh*. Nótese como la terminación de los mismos corresponde cerradamente con la de *Māryā*, no con *Yāh*.

Quienes sostienen esta opinión pasan por alto un dato que el propio texto arameo de la Peshitta proporciona: los nombres teofóricos que terminan con el elemento divino *Yāh*. Estos nombres fueron ampliamente utilizados por los israelitas a lo largo del tiempo, incluso por aquellos que vivían fuera del territorio de Israel. Por esta razón, es posible encontrar entre 30 y 50 nombres con dicha terminación teofórica. ¿Cómo trata la Peshitta estos nombres? Lo interesante, como se observa en la Figura IX, es que estos nombres no terminan con *Yod-He*, como cabría esperar según el hebreo,

sino que terminan con *Yod-Alap*, de la misma manera que lo hace *Māryā*. En la Figura IX se ha combinado la ocurrencia de varios de estos nombres, y para facilitar la comparación se ha incluido, entre otros, Éxodo 15:2, donde aparece tanto *Marā* como *Yāh*. Esto permitirá al lector comparar la terminación de ambas palabras con la de los nombres teofóricos. Además, se presentan cuatro nombres que incluyen el elemento teofórico Yāh. Junto al texto en el manuscrito siríaco, se ha proporcionado la transcripción en caracteres de computadora (a la derecha), así como el texto en caracteres hebreos cuadrados y la traducción de cada palabra (abajo). Los nombres seleccionados para esta comparación son: Abiyah (1 Crónicas 3:10), Adoniyah (1 Reyes 2:13), Ahiya (1 Samuel 14:3), Amaryah y Azaryah (Esdras 7:13).

Queda claro, a partir de esta comparación, que la afirmación de que *Māryā* no contiene el elemento teofórico *Yāh* debido a que termina en *Alap* en lugar de *He* es completamente errónea. Es cierto que en Éxodo 15:2 *Yāh* termina en *He*, tal como ocurre en hebreo. Sin embargo, cuando los nombres hebreos que concluyen en *Yāh* se transcriben al arameo siríaco, su terminación sufre una transformación de *He* a *Alap*, adaptándose así a la morfología del idioma receptor. Una evidencia adicional de este fenómeno puede observarse en la traducción de Apocalipsis 19:1-6. La expresión hebrea הַלְלוּ יָהּ (*hallĕlû-yāh*) se traduce como ܗܰܠܠܽܘܝܳܐ en siríaco. Como se aprecia, la terminación emplea *Yod-Alap* y no *Yod-He*. Todo esto permite responder de manera efectiva a esta primera objeción.

El siguiente argumento presentado en contra de la hipótesis de que *Māryā* sea la fusión de *Māre* y *Yāh* se basa en que, aparentemente, *Māryā* se usaría también para referirse a seres humanos. Los ejemplos citados incluyen Efesios 6:9, Colosenses 4:1, 1 Timoteo 6:2, 1 Pedro 5:3 y Apocalipsis 13:16. Sin embargo, un examen cuidadoso de estos textos revela que, en realidad, se trata de contextos en los que el término *Marā* se emplea en plural. Esto significa que la palabra utilizada no es *Māryā*, sino el plural ܡܳܪܰܝܳܐ (*mā-ra-yā*))[36], que consta de tres sílabas en lugar de dos. La confusión surge de consultar únicamente la forma consonántica, pues ambas palabras son idénticas cuando se escriben sin vocales. La diferencia se hace evidente al considerar el contexto, que indica claramente que la palabra debe estar en plural, tanto por los verbos asociados como por la lectura vocalizada del texto, que confirma que se trata de un término trisílabo, lo cual no corresponde con *Māryā*. Por lo tanto, este argumento, al igual que el anterior, carece de validez.

Un último argumento se centra en el hecho de que, en los manuscritos de la Peshitta que conservamos, se utiliza *Māryā* tanto para traducir la palabra *ʾĂdōnāy* en el Antiguo Testamento como para referirse a Jesucristo, como el Señor, en el Nuevo Testamento. La consideración de *ʾĂdōnāy* se dejará para el final, dado que constituye el tema central de este artículo, y comenzaremos por la afirmación de que Jesús es llamado *Māryā*. Este argumento es muy popular entre quienes sostienen que *Māryā* es la fusión de *Marā* y *Yāh*, y se emplea para apoyar la idea de que Jesús es Dios según el texto de la Peshitta. Existen al menos tres posibles explicaciones para este fenómeno:

1. Un cambio textual con motivación teológica, destinado a armonizar una obra previa con la teología del momento.
2. Errores ocurridos durante la copia de manuscritos y la propagación de dichos errores a los textos derivados de ellos.

[36] El lector puede comprobar la diferencia por medio de localizar esos versos en el texto de la Peshitta siriaca disponible en https://www.dukhrana.com/peshitta/index.php La que parece ser la única excepción es Juan 12:21 que examinamos más adelante.

3. Una evolución semántica del término Māryā, de manera que originalmente habría significado "El Señor Yah", en alusión al Tetragrámaton, pero con el tiempo su sentido original se habría diluido, y el término comenzó a emplearse simplemente como "El Señor".

De estas explicaciones, dejaremos la última para el final del análisis.

Un aspecto que es importante comprender es que la Peshitta no constituyó la primera traducción del Nuevo Testamento al siriaco. Antes de su elaboración, se realizaron traducciones al siriaco de los evangelios y de otros libros del Nuevo Testamento. Al parecer, la primera de estas traducciones de los evangelios se materializó en la forma del llamado Diatesarón de Taciano, compuesto alrededor del año 170-175 E.C. Esta obra no consistió en una traducción directa de cada evangelio, sino en una armonización de los cuatro evangelios en un solo texto. Lamentablemente, el Diatesarón no ha sobrevivido en su versión siriaca completa como libro. Esto se debe, en parte, a que Taciano fue considerado posteriormente un hereje, y sus obras fueron perseguidas y eliminadas por líderes eclesiásticos. Por ejemplo, Teodoreto de Ciro afirma: "Yo mismo he encontrado más de doscientos de esos ejemplares que se estimaban en las comunidades de nuestra provincia; los recogí y destruí introduciendo en su lugar los Evangelios de los cuatro Evangelistas" (Haeret. Fab. com. 1, 20).

No obstante, es posible acceder al texto del Diatesarón a través de las citas que realizaron distintos escritores eclesiásticos anteriores al siglo V E.C. Un ejemplo de ello es Efrén de Siria, siglo IV, quien elaboró un comentario sobre los evangelios basado en el Diatesarón. La obra académica *Biblia Polyglotta Matritensi, Vetus Evangelium Syrorum, Diatessaron Tatiani*, publicada en 1967, recopila estas citas efectuadas por diversos autores anteriores al siglo V E.C. Debido a su amplio uso entre los cristianos de habla siriaca, esta obra proporciona una idea aproximada de cómo se empleaba la palabra Māryā en ese periodo temprano.

Un examen de las citas del Diatesarón anteriores al siglo V E.C. revela cuál fue el título más empleado, derivado de *Marā*, para referirse a Jesús: *Mārāʾ n* (ܡܪܳܐ), "nuestro Señor". Este título aparece unas veintitrés veces en las citas patrísticas recogidas en la *Biblia Polyglotta Matritensi*. Se trata de una expresión de profundo respeto, y su carácter colectivo —"nuestro"— parece reflejar el reconocimiento comunitario del papel de Jesús dentro de la fe siriaca primitiva. El siguiente título en frecuencia es *Mārī* (mi Señor), empleado unas veinte veces para Jesús y en dos ocasiones con referencia a un señor humano, principalmente en contextos de diálogo directo con él. En contraste, el término *Mārāʾ* (ܡܪܳܐ) aparece solo una vez, en Lucas 9:25, funcionando como sustantivo absoluto en función vocativa. Finalmente, el término objeto de nuestro análisis, *Māryā* (ܡܳܪܝܳܐ), se encuentra únicamente tres veces en las citas patrísticas anteriores al siglo V: Lucas 2:11, Lucas 7:38 y Juan 20:28. Procederemos ahora a examinar detalladamente estos tres pasajes con el fin de determinar la razón de su empleo en las citas patrísticas del Diatesarón.

Los estudiosos de la crítica textual reconocen que todo documento antiguo puede experimentar alteraciones, ya sean accidentales o intencionales, durante el proceso de copiado. Como señaló sir Frederick Kenyon: "Hasta ahora no se han creado la mano ni el cerebro humanos que puedan copiar completamente una obra larga sin cometer algún error. [...] De seguro se introducirían errores. [37]" Esta observación se confirma en las numerosas variantes textuales que se han preservado

[37] Our Bible and the Ancient Manuscripts, por sir Frederic Kenyon, 1958, p. 50.

en el texto del Nuevo Testamento, donde pueden observarse desde simples errores involuntarios hasta la inserción deliberada de elementos ajenos al texto original con el propósito de reforzar determinadas doctrinas[38]. Además, es importante tener en cuenta que tanto los manuscritos siriacos más antiguos como las citas patrísticas aquí consideradas fueron producidos en un contexto histórico marcado por intensos debates cristológicos. En tales circunstancias, no era raro que ciertos copistas o comentaristas, movidos por sus convicciones teológicas, introdujeran modificaciones o matices doctrinales en los textos que transmitían. Este hecho exige, por tanto, una actitud de cautela y discernimiento al examinar cualquier elemento textual procedente de aquel periodo en relación con la figura de Jesús[39].

Figura X. Ocurrían errores, accidentales e intencionales, en el proceso copia de un manuscrito.

Existe evidencia concreta de ediciones motivadas doctrinalmente en las citas patrísticas del Diatesarón. Un ejemplo notable se encuentra en la cita correspondiente a Juan 11:32, donde se recoge el suave reproche de Marta a Jesús por no haber llegado antes de la muerte de Lázaro. En la versión citada del Diatesarón leemos: "Oh Señor mío ***y Dios mío***, si hubieras estado aquí."[40] Sin embargo, no existe ninguna variante textual conocida en el texto griego que justifique la inclusión del sustantivo ܐܠܗܐ (*Alāhā*, "Dios") en este pasaje. La inserción parece responder a la intención del editor —ya fuera Taciano, Efrén o algún copista posterior— de mitigar el tono de reproche en las palabras de Marta, reforzando en cambio la dignidad y divinidad de Jesús. No obstante, esta adición constituye un claro ejemplo de corrupción textual con motivación teológica. Otras citas del mismo pasaje en obras atribuidas a Efrén confirman que su texto original fue alterado por manos posteriores. Así, la Biblia Polyglotta Matritensi conserva una lectura más sobria: "Señor nuestro (lit. mi

[38] Este es la primera de las razones de por qué pudo ser usado *Māryā* para Jesús en algunos de los pasajes citados del Diatesarón, por escritores Eclesiásticos posteriores al siglo II. También debe tenerse en consideración que las copias de muchos de estos escritos patrísticos son tardías y no carecen de interpolaciones hechas durante el proceso de copiado.

[39] Aunque no vamos a espaciarnos en este punto, por no ser el objeto de nuestro estudio, podemos poner como ejemplo de corrupciones textuales con motivaciones doctrinales. Tenemos las declaraciones de Rufino de Aquilea, quien al traducir a Orígenes de Alejandría eliminó frases relacionadas con la creación del Hijo, encontradas en *Sobre los principios*, sobre la base de que los herejes arrianos habían modificado esas frases en Orígenes. Notablemente Jerónimo de Estridón acusó a Rufino de editar deshonestamente las obras de Orígenes. Hoy la crítica textual reconoce que Rufino ha realizado una edición significativa de las obras de Orígenes para que parecieran "mas ortodoxas." Incluso en los mss. del Nuevo Testamento se pueden encontrar intentos de corrupción textual motivadas por consideraciones doctrinales. Entre las corrupciones textuales más notables, en la Biblia, están 1 Timoteo 3.16 y 1 Juan 5:7, 8 que fueron realizadas con la clara intención de probar la doctrina de la Trinidad.

[40] Citada por la *Biblia Polyglotta Matritensi* desde *Ephraem, commentarium in Diatesarón, ed. L. Leloir, Dublin 1963. Aliqui textus apud T. J. Baarda, NTSt 8 (1962) 287-300 Priter apud C...*

Señor, Mārī), si hubieras estado aquí…"[41], lo que concuerda con el uso contextual donde Marta se dirige a Jesús unas veces como Mārī ("mi Señor") y otras como Mārān ("Señor nuestro"). Además, tanto la Vetus Siria como la Peshitta presentan la misma lectura Mārī en este versículo, sin la adición de Alāhā, lo que confirma que la expresión "mi Señor" es la forma más antigua y original en el texto siriaco.

Otro ejemplo de corrupción textual, esta vez relacionado con el uso del término Māryā, se encuentra en la cita correspondiente a Lucas 7:38, preservada en una obra atribuida a Efrén el Sirio[42]. El texto siríaco de dicha cita ha sido traducido por la *Biblia Polyglotta Matritensi* como: "De la pecadora que ungió los pies... María derramó sobre la cabeza del Señor (*Māryā*)." La atribución del título Māryā a Jesús en este contexto constituye una evidencia clara de alteración textual motivada por razones doctrinales. Tal conclusión se refuerza al comparar esta cita con otras versiones del mismo pasaje en diferentes obras, las cuales muestran lecturas más coherentes con el uso léxico de la época: 1) "Un ungüento bueno sobre la cabeza de nuestro Señor María derramó.[43]" 2) "Un ungüento bueno derramó María sobre la cabeza de nuestro Maestro.[44]" 3) "Pero María ungió la cabeza de nuestro Señor. [45]" En todos estos casos, el término empleado no es *Māryā*, sino *Mārān* (ܡܪܢ), "nuestro Señor". La evidencia sugiere, por tanto, que el editor responsable de la versión que incluye *Māryā* intentó introducir su propia interpretación teológica acerca de la naturaleza de Jesús, utilizando un término que, en el Antiguo Testamento, es empleado exclusivamente para traducir el Tetragrámaton[46].

Consideremos ahora el caso de Juan 20:28, en el cuál la cita patrística del Diatesarón ofrece la lectura, en boca de Tomás "Y respondió Tomas y le dijo: ¡Señor mío, y Dios mío! (ܡܪܝܐ ܕܝܠܝ ܐܠܗܐ ܕܝܠܝ, *Māryā dīlī, Alāhā dīlī*)." Este es un texto donde muchos ven una expresión de alta cristología en el Nuevo Testamento. Sin embargo, la expresión en boca de Tomas puede ser perfectamente explicada por medio del concepto de representación común a la cultura semítica.[47] El contexto inmediato y general de la Biblia encuadra mejor con ese concepto afín a la mentalidad siriaca como parte de la cultura semítica general. Pero incluso asumiendo una alta cristología en ese verso, la asignación del termino *Māryā* para Jesús aquí, en esta cita del Diatesarón puede ser demostrada fácilmente como una lectura forzada del texto de Taciano. Otras citas hechas al mismo pasaje ayudan a comprobar dicha corrupción textual. 1- ¡Señor mío y Dios mío!, ܡܪܝ ܘܐܠܗܝ (*Mārī w-*

[41] Citada por la *Biblia Polyglotta Matritensi* desde Ephraem, commentarium in Diatesarón, ed. L. Leloir, Dublin 1963. Aliqui textus apud T. J. Baarda, NTSt 8 (1962) 287-300 Priter apud C...

[42] La atribución de esta obra a Efrén es tomada como dudosa por los editores de la *Biblia Polyglotta Matritensi*. Cita desde Ephraem (dudoso), J.S. Assemani, S. P. N. Ephr. Syri opp. omnia... (6 Voll), Romae 1732-43.

[43] ada por la *Biblia Polyglotta Matritensi* desde Ephraem (dudoso), ThLamy, S. Ephr. Syri humni et sermones (4 Voll), Mechliniae 1882-1902

[44] Epiphanieae, ed. Ed. Beck, Humni de Nativitate, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Script. syri 82, Lovanii 1959.

[45] Ephraem, (dudoso), Th Lamy, S. Ephr. Syri humni et sermones 4 voll.), Mechiliniae 1882-1902,

[46] Otra posibilidad, que estaremos considerando en breve, es que el copista haya cometido un error de copiado ocurrido accidentalmente. Entre *Marā y Māryā* la única diferencia es una Yod, lo cual puede fácilmente llevar al copista a un error causado quizás por fatiga o descuido. Este tipo de error es muy común en los textos semíticos, como el hebreo, que representan sus palabras exclusivamente con consonantes.

[47] Véase *El Concepto de Representación en la mentalidad Semítica. Una clave para el correcto entendimiento de la identidad del ángel de YHVH*, Juan 1:1 y 20:28, Sección III, del Autor.

Alāhī)[48], 2-¡Señor mío y Dios mío!, ܡܪܝ ܘܐܠܗܝ (*Mārī w-Alāhī*).[49] Estas dos citas utilizan *Mārī* en vez de *Māryā,* y lo mismo hacen la Vetus Sinaítica y la Peshitta.[50] La intención de identificar a Cristo con un término que es usado para el Tetragrámaton en el Antiguo Testamento es una teoría razonable en este caso, y parece indicar una corrupción textual con motivación teológica.

Los ejemplos anteriores ofrecen un fundamento razonable para considerar que el uso de *Māryā* pudo tener una motivación teológica por parte de los escritores de los siglos IV y V que citaron la obra de Taciano, y que probablemente introdujeron este término aplicado a Cristo en sus reproducciones del texto. Podría alegarse que la presencia de *Māryā* se debió a un error de copista, posibilidad que no puede descartarse del todo. Sin embargo, debe observarse que una expresión como la que aparece citada en relación con Juan 11:32, en la forma "¡Oh Señor mío y Dios mío!", resulta difícilmente atribuible a un mero descuido del escriba, lo que refuerza la sospecha de una alteración intencional con fines doctrinales.

Existe un caso del uso de Māryā cuya explicación más plausible es la de un error de copista. Se trata del texto de Juan 12:21 en la Vetus Syra[51], particularmente en el manuscrito Siriaco Sinaitico[52], que lee: "Y vinieron y dijeron a Felipe, aquel que [era] de Betsaida de Galilea: Señor (*Māryā*), a Jesús nosotros queremos ver.[53]" Por el contexto, resulta evidente que el uso de Māryā para Felipe no tiene motivación teológica; no tendría sentido aplicar un término con profundas implicaciones divinas a un discípulo de Jesús. La Peshitta traduce la palabra griega *kýrios* como *Mārī* ("mi Señor"). La Siriaca Curetoniana omite este versículo y no se ha hallado cita patrística que lo remita al Diatesarón. Según el conocimiento del autor, no existe otro uso de esta palabra para un ser humano durante los cinco primeros siglos. En consecuencia, la asignación de *Māryā* a Felipe debe considerarse un error de copista, fácilmente comprensible dado que la única diferencia entre *Mārī* (ܡܪܝ) y *Māryā* (ܡܪܝܐ) en el texto siríaco es la presencia de la letra *Alap* final (en rojo) [54].

El uso del término *Māryā* podría atribuirse, en ciertos casos, a un error del copista, dado que la presencia de la letra *Alap* final basta para que se produzca la confusión. Sin embargo, en el Comentario de Efrén, recogido por la *Biblia Polyglotta Matritensi*, así como en la Siriaca Sinaitica y la Peshitta, Lucas 2:11 coincide en la designación del Señor Jesús como *Māryā*. Aunque no se puede descartar completamente la hipótesis de un error de copiado, resulta difícil sostener que

---

[48] [48] Citada por la *Biblia Polyglotta Matritensi* desde *EPhraem (dudoso), Th. Lamy, S. Ephr. Syri hymni et sermones (4 Voll.), Mechliniae 1882-1902.*

[49] Citada por la *Biblia Polyglotta Matritensi* desde Cyrillus Alexandinus De Fide ortodoxa ad Theodosium II (versa in syriacum a Rabbula), ed. P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 5, 628-96.

[50] La Vetus Curetoniana no contiene este verso.

[51] La Vetus Syra es una traducción siríaca de los evangelios, realizada probablemente en el siglo II o III d.C. Es el testimonio más antiguo que tenemos de los evangelios en siriaco, antes de que se estableciera la versión oficial y estandarizada, la Peshitta (siglo V).
No fue una única edición fija, sino un conjunto de tradiciones textuales que circulaban en Siria.

[52] También conocido como Palimpsesto Sinaítico, fue descubierto por las hermanas Agnes Smith Lewis y su hermana Margaret Dunlop Gibson, en 1892 en el monasterio de Santa Catalina. Es uno de los exponentes del texto más primitivo del nuevo testamento sirio.

[53] ܘܐܬܘ ܘܐܡܪܘ ܠܦܝܠܝܦܘܣ ܗܘ ܕܡܢ ܒܝܬܨܝܕܐ ܕܓܠܝܠܐ ܡܪܝܐ ܠܝܫܘܥ ܨܒܝܢ ܐܢܚܢܢ ܠܡܚܙܐ. Véase Evangelion Da-Mepharreshe Text,Cambridge University Press, 1904, pág. 497 (Ver nota sobre el mss. Sinaitico)

[54] En este estadio del texto siriaco no se incluía la vocalización.

todas estas fuentes hayan cometido exactamente el mismo lapsus, lo que sugiere una posible intención de subrayar la autoridad o divinidad de Jesús en estas tradiciones textuales.[55]

Otra posible explicación para el uso de *Māryā* en Lucas 2:11 es un cambio intencionado por copistas posteriores de la *Vetus Syra*, motivado por consideraciones teológicas. Cabe recordar que los manuscritos que conservamos de esta traducción datan del siglo V E.C., un período en el que la teología trinitaria ya se había consolidado como normativa doctrinal en el Imperio Romano. Un indicio que apunta hacia esta posibilidad se encuentra en la traducción del comentario de Efrén, que cita del Diatesarón: en su versión armenia el verso se vierte como "el Mesías ***del*** Señor", y de manera similar lo hace la Siriaca Palestinense. Con el uso del constructo[56], para expresar relación genitiva, *Māryā* no es ahora utilizado para Jesús, sino más bien para aquel que es identificado vez tras vez en el mismo contexto como *Māryā,* es decir el Padre de Jesús, Dios mismo.

No puede olvidarse, como ya hemos mencionado, que todos los manuscritos que poseemos hoy provienen de una época posterior a los grandes debates cristológicos o de su contemporaneidad, contexto en el que la motivación doctrinal pudo haber influido en la introducción de un término asociado al Tetragrámaton, tal como ocurre en ciertas citas del Diatesarón. Por analogía, el *copista* de la *Vetus Syra*, en el siglo V, podría haber incorporado *Māryā* en Lucas 2:11 con un objetivo similar, reforzando la autoridad y divinidad de Jesús según la perspectiva teológica de su tiempo. De este modo, ambas explicaciones —un error de copiado o una intervención intencionada con fines doctrinales— son plausibles para explicar la aparición de estas escasas ocasiones en que Jesús es designado con el término que en la literatura siríaca sustituye al Tetragrámaton del Antiguo Testamento. Una tercera posibilidad, complementaria a las anteriores, es que Māryā originalmente tuviera un sentido semántico más cercano a "El Señor Yah", que con el tiempo habría evolucionado hacia la comprensión general de "El Señor" que se le atribuye actualmente. Examinaremos este tercer aspecto y su relación con el tema de este artículo: las 134 ocurrencias de *ʾĂdōnāy* en el T. M. como posible sustitución del Tetragrámaton.

¿Cambio semántico con el tiempo?

Desafortunadamente, no se dispone de evidencia que indique la existencia de un manuscrito del Antiguo Testamento que formara parte de la traducción *Vetus Syra*. El primer Antiguo Testamento siríaco que conocemos es la Peshitta, cuyo Pentateuco comenzó, según se cree, alrededor del siglo II, mientras que otros libros fueron traducidos entre finales del siglo II y el siglo IV. Como hemos observado, el Pentateuco presenta una anomalía en Éxodo 15:2, donde por primera y única vez se encuentra la contracción del Tetragrámaton en la forma *Yāh*. Todas las ediciones del Antiguo Testamento y los manuscritos consultados del libro de Éxodo registran esta peculiaridad. En nuestra opinión, el traductor inicial, en el siglo II, dejó aquí una clave interpretativa, indicando que *Māryā* equivalía a "El Señor Yah". Esta combinación no se vuelve a encontrar en ningún otro libro de la Peshitta que haya sido recuperado.

[55] Una razón para ello pudo haber sido el hecho de que, como reconocen algunos académicos, la Peshitta parece haber sido una revisión de la Vetus Syra. Si es así, entonces el error de copiado inicial en la Vetus Syra pudo ser introducido en la Peshitta desde esta.

[56] El texto griego no establece una relación genitiva en los mss. que tenemos hoy en día. Sin embargo, varias ediciones del Nuevo Testamento Griego de Nestle señalan la Peshitta palestinence, el Diatesarón de Efrén y dos mss. latinos antiguos con una traducción genitiva en este verso.

Algunos académicos sostienen que el término *Māryā* no se limita a traducir el Tetragrámaton, sino que también traduce a *ʾĂdōnāy*. De ser esto correcto, deberíamos encontrarlo en la Peshitta en cada instancia donde ʾĂdōnāy aparece en el texto masorético. Nuestra investigación, comparando el Pentateuco[57] masorético con la Peshitta, arroja resultados reveladores. La expresión *ʾĀdonāy Yehōvāh* aparece en cuatro pasajes del Pentateuco (Génesis 15:2, 15:8; Deuteronomio 3:24; 9:26), y en todos ellos la Peshitta traduce la combinación como Māryā Alāhā, es decir, "Señor Dios" o "El Señor Yah Dios", según la interpretación que se haga de Māryā. Sin embargo, nunca aparece la traducción *Māryā Māryā* ("Señor Señor"). Algunos podrían justificarlo argumentando que ambos términos se usan consecutivamente, pero esta hipótesis se desmorona al considerar que en el texto hebreo existen ocasiones en que *Yehōvāh* y *ʾĂdonāy* aparecen separados, y aun así la Peshitta no traduce *ʾĀdonāy* como *Māryā.* Esto plantea la pregunta crítica: ¿cómo maneja la Peshitta la traducción de ʾĂdonāy cuando no está situada al lado del Tetragrámaton en una misma frase?

Tenemos, en el Pentateuco, dos ocasiones en las cuales *ʾĀdonāy* aparece en el mismo texto que el Tetragrámaton, pero usados de forma independiente dentro del mismo. Incluimos un caso adicional en el cual *ʾĀdonāy* se repite dos veces y el Tetragrámaton no está incluido. En estos casos no hay justificación para no traducir *ʾĀdonāy* como *Māryā* si el término en realidad significa El Señor, y fuera usado para traducir al primero desde el T.M. Analicemos cada uno de los textos y veamos como la Peshitta trata con cada caso:

1- "Entonces Moisés dijo a Jehovah (Heb. *Yehōvāh*, Sir. *Māryā*): --Oh Señor (Heb.*ʾĀdonāy,* Sir. *Mārī*), yo jamás he sido hombre de palabras, ni antes ni desde que tú hablas con tu siervo. Porque yo soy tardo de boca y de lengua." (Exod. 4:10 Reina Valera Actualizada). El traductor vierte aquí el Tetragrámaton como *Māryā, pero ʾĀdonāy no es traducido con éste término sino con el término Mārī, mi Señor.*
2- "Entonces Moisés se volvió a Jehovah (Heb. *Yehōvāh*, Sir. *Māryā*) y le dijo: --Señor (Heb.*ʾĀdonāy,* Sir. *Mārī*), ¿por qué maltratas a este pueblo? ¿Para qué me enviaste?" (Exod. 5:22 RVA)
3- "diciendo: --Oh Señor (Heb.*ʾĀdonāy,* Sir. *Mārī*), si he hallado gracia ante tus ojos, vaya por favor el Señor (Heb.*ʾĀdonāy,* Sir. *Mārī*) en medio de nosotros, aunque éste sea un pueblo de dura cerviz. Perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado, y acéptanos como tu heredad." (Exo. 34:9 RVA)

Comenzaremos nuestro análisis con el último de los tres casos, Éxodo 34:9. La relevancia de este pasaje radica en que el Tetragrámaton no aparece en el texto hebreo; en su lugar, el término *ʾĀdonāy* se repite en dos momentos distintos del versículo. Si fuese correcto afirmar que ʾĀdonāy se traduce sistemáticamente como *Māryā*, cabría esperar que ambas apariciones fueran vertidas con dicho término en el texto siríaco. Sin embargo, como puede observarse, el traductor no empleó el vocablo que normalmente sustituye al Tetragrámaton, sino que en ambas ocasiones utilizó *Mārī*.

Pasemos ahora a los dos primeros ejemplos. En ambos, el Tetragrámaton aparece separado de la palabra *ʾĀdonāy* dentro del versículo. Por esa razón, la Peshitta no traduce la expresión como *Māryā Alāhā*, que constituye la forma habitual cuando ambos términos aparecen juntos, sino que mantiene una distinción precisa: el Tetragrámaton se vierte como *Māryā*, mientras que *ʾĀdonāy* se

[57] Comenzamos con el Pentateuco porque es la sección de la Peshitta más antigua y por ello debería reflejar mejor la practica original de traducción del Tetragrámaton y *ʾĀdonāy.* Posteriormente consideraremos otras secciones cuya traducción se considera más tardía.

traduce, al igual que en Éxodo 34:9, con *Mārī*.

Fuera del Pentateuco encontramos el mismo fenómeno. Por ejemplo, en Salmo 30:9 se lee: "A ti, oh Jehovah (Heb. *Yehōvāh*, Sir. *Māryā*), invocaré; al Señor (Heb. *ʾĀdonāy*, Sir. *Mārī*) suplicaré." De modo semejante, en Salmo 35:22 encontramos: "Tú lo has visto. Oh Jehovah (Heb. *Yehōvāh*, Sir. *Alāhā*), no calles; oh Señor (Heb. *ʾĀdonāy*, Sir. *Mārī*), no te alejes de mí." (Sal. 35:22 RVA). Surge aquí una pregunta importante: ¿por qué el texto siríaco presenta *Alāhā* en lugar de *Māryā* en Salmo 35:22? Es posible que el texto hebreo empleado por el traductor presentara una variante textual con *ʾĔlōhīm* en vez del Tetragrámaton. Sea como fuere, en ambos pasajes la ocurrencia de *ʾĀdonāy* es traducida, tanto en el Pentateuco como fuera de él, con *Mārī* ("mi Señor") en lugar de *Māryā*. ***Estos ejemplos constituyen una clara evidencia de que los traductores de la Peshitta utilizaron Māryā exclusivamente como equivalente del Tetragrámaton.***

El examen de la expresión hebrea *ʾĀdonāy Yehōvāh* en el texto siríaco resulta particularmente revelador. En la mayoría de los libros del Antiguo Testamento de la Peshitta, dicha expresión se traduce generalmente como *Māryā Alāhā*, y en contadas ocasiones simplemente como *Māryā*. Surge entonces la cuestión: ¿qué término hebreo traduce *Alāhā*, el Tetragrámaton o *ʾĀdonāy*? Dos pasajes ayudan a esclarecer esta cuestión: Salmo 57:9 (v.10 en el texto hebreo y siríaco). En ambos casos aparece la palabra ʾĀdonāy sola, sin el Tetragrámaton, y el término utilizado por el traductor es Alāhā. Esto sugiere una práctica de traducción consistente en el tratamiento de esta expresión.

El texto siríaco del libro de Ezequiel revela una tradición de traducción distinta a la observada en los libros anteriores. En este libro, la expresión hebrea *ʾĀdonāy Yehōvāh* nunca se traduce como *Māryā Alāhā*, sino como *Mārē Marūṯā* (ܡܪܝ ܡܪܘܬܐ), es decir, "Señor de señores". En Ezequiel 21:9 (21:14 Heb. / Sir.), *ʾĀdonāy* aparece traducido precisamente como *Mārē Marūṯā*[58]. Además, el Tetragrámaton recibe la misma traducción en pasajes como Ezequiel 13:2; 16:58; 29:21; 30:6; y 36:1. Esta práctica no se limita al libro de Ezequiel: otros textos que emplean la expresión Mārē Marūṯā son 1 y 2 Crónicas, Amós, Abdías, Miqueas, Habacuc, Sofonías y Zacarías.

La primera aparición de *Mārē Marūṯā* se encuentra en Deuteronomio 10:17, aunque en este caso no sustituye al Tetragrámaton —que sigue siendo traducido como *Māryā*—, sino que corresponde a la expresión hebrea *Vaʾăḏōnê haʾăḏōnîm* (וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים), literalmente "Señor de señores". El texto dice: "Porque Jehovah vuestro Dios es Dios de dioses y Señor de señores (*Mārē Marūṯ*). Es Dios grande, poderoso y temible, que no hace distinción de personas ni acepta soborno." (RVA). En el Pentateuco, esta expresión nunca se utiliza como equivalente del Tetragrámaton, a diferencia de lo que ocurre en los libros mencionados anteriormente.

A partir de estos datos, se puede arribar a una conclusión significativa. En vista de lo que observamos en Éxodo 15:2 y del uso sistemático de *Māryā* para representar el Tetragrámaton, resulta evidente —como ya han señalado diversos especialistas— que la traducción del Pentateuco fue la primera en ser realizada. En esa etapa temprana, *Māryā* fue interpretado de manera exclusiva como la representación del Tetragrámaton.

En el Texto Masorético (T.M.) del códice de Leningrado, el Tetragrámaton aparece 1,790 veces,

[58] Es posible que en este caso el traductor del libro de Ezequiel haya tenido un texto hebreo con la variante textual de *ʾĀdonāy Yehōvāh* en vez de sólo *ʾĀdonāy*.

de las cuales 1,779 son traducidas como *Māryā* en el Pentateuco siríaco. Esto significa que solo en once casos el Tetragrámaton no se vierte con dicho término. En cuatro de esas ocasiones, el Tetragrámaton no tiene representación alguna en el texto siríaco; en seis casos se emplea *Alāhā* ("Dios"), y una vez *Alāhī* ("mi Dios"), justamente donde el T.M. presenta el Tetragrámaton. Es probable que estas variantes reflejen diferencias textuales en los manuscritos hebreos que sirvieron de base al traductor, en los cuales pudo haber aparecido *ʾĔlōhīm* en lugar del Tetragrámaton.

Resulta verdaderamente notable la consistencia con la que el traductor empleó *Māryā* para representar el Tetragrámaton. Este patrón confirma la hipótesis propuesta: el Pentateuco siríaco fue la primera sección del Antiguo Testamento en ser traducida, y *Māryā* fue concebido desde el principio como una designación exclusiva del Tetragrámaton o de su apócope.

Como se ha señalado previamente, los demás libros del Antiguo Testamento no muestran la misma consistencia en la traducción del Tetragrámaton que se observa en el Pentateuco. Como resultado, en 234 ocasiones este término se vierte como *Mārē Marūṯā*, expresión que puede traducirse como "Señor de señores" o "Señor del dominio". Este fenómeno se presenta principalmente en los pasajes donde aparece la combinación hebrea *ʾĀdonāy Yehōvāh*. Sin embargo, en todas las demás instancias —varios miles de veces— el Tetragrámaton continúa siendo traducido de manera uniforme como *Māryā*.

Surge entonces la pregunta: ¿por qué en esas 234 ocasiones el Tetragrámaton fue traducido de esa manera? Como se ha mencionado, los especialistas coinciden en que algunos de los libros del Antiguo Testamento en la Peshitta fueron traducidos aproximadamente entre finales del siglo III e inicios del siglo IV. Es posible, por tanto, que para ese período el término *Māryā* ya hubiera comenzado a interpretarse como una segunda forma enfática del sustantivo *Mārā* ("Señor"). Si este fuera el caso, traducir la combinación *ʾĀdonāy Yehōvāh* como *Mārē Marūṯā* habría sido una manera de reflejar la idea hebrea de "Señor soberano" o "Señor de señores". No obstante, cuando el Tetragrámaton aparece de manera independiente, sin acompañarse de *ʾĀdonāy*, los traductores conservaron la forma tradicional *Māryā.*

Conviene ahora examinar cómo se tradujo el término *ʾĀdonāy* en el Pentateuco. En estos primeros libros del Antiguo Testamento, dicha palabra aparece catorce veces. Como se ha visto, en seis de ellas se traduce como *Mārī*: Génesis 19:18; Éxodo 4:10, 13; 5:22; 34:9 (dos veces). Sin embargo, de manera inesperada, en ocho casos donde el texto hebreo actual presenta *ʾĀdonāy*, la Peshitta emplea *Māryā*: Génesis 18:3, 27, 30, 31, 32; 20:4; Éxodo 15:17; Números 14:17.

Dado que, como se ha demostrado, el Pentateuco siríaco utiliza *Māryā* exclusivamente para el Tetragrámaton, resulta evidente que en estos pasajes el traductor no encontró *ʾĀdonāy* en su texto hebreo de base, sino el Nombre divino mismo. Este hecho confirma, una vez más, la existencia de variantes textuales en los manuscritos hebreos, tal como se ha venido observando a lo largo de este artículo. En efecto, de las 134 veces que *ʾĀdonāy* aparece en el Texto Masorético (T.M.), 115 son traducidas en la Peshitta como *Māryā*, 14 como *Mārī*, dos como *Alāhā*, una como *Mārē Marūṯā*, y en dos ocasiones no hay ningún término que traduzca la palabra, lo que sugiere una posible variante textual o una omisión por error de copiado. Esto significa que en aproximadamente el 85 % de los casos el traductor debió encontrar en su texto hebreo el Tetragrámaton, y no *ʾĀdonāy,* que habría traducido como *Mārī.*

Surge entonces la pregunta: ¿cómo se relaciona toda esta evidencia con la asignación del término Māryā al Señor Jesucristo en los libros del Nuevo Testamento de la Peshitta?

Los datos considerados confirman que *Māryā* se utilizó de manera constante para traducir el Tetragrámaton, mientras que *Mārī* se reservaba para los casos en que el texto hebreo tenía *'Ādonāy*. Además, observamos que en los libros del Antiguo Testamento traducidos entre los siglos III y IV, la combinación *'Ādonāy Yehōvāh* comenzó a verterse como *Mārē Marūṯā,* es decir, "Señor de señores" o "Señor del poder (o dominio)". Esta forma de traducir sugiere que, en cierto momento, el Tetragrámaton empezó a interpretarse mediante un término cuyo significado era "Señor". Para evitar una duplicación —"Señor Señor"— se recurrió al uso de Marūṯā. Esto indica que, en aquel período, el Tetragrámaton comenzó a entenderse como "Señor", y que no debió pasar mucho tiempo antes de que Māryā también empezara a ser percibido como "El Señor", generando así una ambigüedad en su aplicación.

Contamos con otra pieza de evidencia histórica que contribuye a confirmar este proceso de reinterpretación: el Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus, un manuscrito que es copia de la traducción siriaca de la Hexapla de Orígenes de Alejandría. Esta traducción fue realizada entre 616 y 617 E.C., probablemente en el monasterio de Enaton, cerca de Alejandría, por Pablo de Telá. Al igual que el Vat. gr. 2125, el *Syro-Hexaplaris* contiene notas críticas en el libro de Isaías que reflejan el uso del Tetragrámaton en la Hexapla de Orígenes. Como en el caso del *Marchalianus*, el Syro-Hexaplaris contiene notas, en algunos de los textos donde el T.M. tiene *'Ādonāy,* que indican la presencia del Tetragrámaton en el texto griego.[59]

Sin embargo, lo que pone de manifiesto una práctica editorial distinta de la Peshitta en el Antiguo Testamento es la manera en que se traduce la expresión *'Ādonāy Yehōvāh* en los libros de Isaías y Ezequiel. Como se mencionó antes, la Peshitta —traducida directamente del hebreo— empleó la combinación *Māryā Alāhā* en Isaías, mientras que en Ezequiel utilizó *Mārē Marūṯā*. La forma en que el *Codex Syro-Hexaplaris* vierte la expresión *'Ādonāy Yehōvāh* en ambos libros resulta especialmente interesante, pues confirma la idea de un cambio semántico en el término *Māryā* a partir del siglo IV en adelante.

Comenzando con Isaías, en 4:4 el texto siriaco presenta la forma *Māryā Māryā* como traducción de *'Ādonāy Yehōvāh*. En la Peshitta no se registra la expresión hebrea representada mediante una doble mención de *Māryā*; sin embargo, en el *Syro-Hexaplaris*, tanto en Isaías como en Ezequiel, juntos combinados, aparece de esta forma aproximadamente en 99 ocasiones. Un caso notable es el de Isaías 40:10 que tiene una nota crítica que acompaña la segunda ocurrencia de *Māryā*, mostrando en el margen la representación correspondiente al siriaco, ܡܪܝܐ, del Tetragrámaton en griego ΠΙΠΙ, tal como se observa también en el manuscrito *Vat. gr. 2125*. (Véase Ilustración XI). En contraste, el primer *Māryā* no presenta anotaciones críticas que indiquen la presencia del Tetragrámaton. Esto demuestra que el traductor entendió *Māryā* como equivalente de *'Ādonāy*, es decir, "el Señor". No obstante, quien realizó las anotaciones críticas señaló con precisión que la segunda ocurrencia de *Māryā* no procede de *'Ādonāy*, sino del Tetragrámaton. El hecho de que el

[59] Es necesario puntualizar aquí algo importante. Aunque la traducción fue realizada desde el texto griego de la LXX que ofrecía la Hexapla de Orígenes, pudiera ser que las notas no solo tomaran en consideración la versión griega sino también el texto hebreo que aparecía en la misma. Eso pudiera explicar las diferencias entre el texto de la LXX y el del Syro-Hexaplaris en algunos versículos.

traductor haya empleado *Māryā* para ambos términos constituye una evidencia clara de que, para el siglo V, dicho vocablo —aunque seguía considerándose sagrado y exclusivo de Dios— había adquirido una connotación semántica idéntica a la actual, en el sentido de "Señor". Esto explica que pudiera emplearse tanto para representar el Tetragrámaton como *'Ādonāy*.

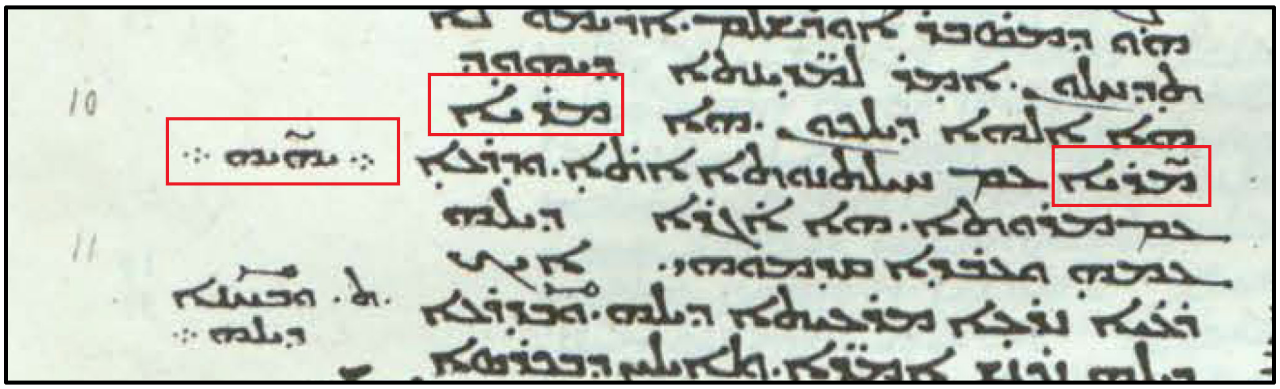


Figura XI. Isaías 40:10 en el Syro-Hexaplaris, mostrando una nota crítica para la segunda ocurrencia de *Māryā* indicando que este es traducido desde el Tetragrámaton no de *'Ādonāy, como el primero.*

En Isaías 10:23–24 se observa una anotación particularmente reveladora. Mientras que el texto principal presenta una única aparición del término *Māryā*, el margen incluye una nota crítica que aclara que este corresponde a la expresión *Māryā* ܡܪܝ, es decir, *'Ādonāy Yehōvāh*. Lo significativo de esta observación es que el anotador —ya sea el traductor original o un corrector posterior— identifica *Māryā* en este pasaje no con el Tetragrámaton en sí, sino con el sentido de "El Señor". Esta distinción evidencia que el término siriaco comenzó a adquirir la misma carga semántica que posee actualmente, funcionando como el estado absoluto del sustantivo *Mārā* ("señor"). Por ello, en Isaías y en Ezequiel resulta frecuente encontrar la repetición de *Māryā* como recurso para representar la combinación hebrea *'Ādonāy Yehōvāh*.

No obstante, esto no implica que el término haya dejado de ser sagrado o que haya perdido su función de representar el Tetragrámaton. Más bien, significa que su uso dejó de limitarse exclusivamente al Tetragrámaton, incorporando también la semántica de *'Ādonāy*. Esta equivalencia se confirma en Ezequiel, donde la repetición de *Māryā* se alterna con otra combinación notable: ܐܕܘܢܝ ܡܪܝ (*'Adunī Māryā*). Esta fórmula integra la transliteración al siriaco de *'Ādonāy* y el uso de *Māryā* para el Tetragrámaton (véase figura XII).

En la figura mencionada se observa en Ezequiel 3:27 *'Adunī Māryā*, equivalente a *'Ādonāy Yehōvāh*. Sobre *'Adunī* hay un signo que remite a una nota marginal, en la que aparece *Māryā*. Esta anotación explica por qué, en un mismo capítulo, el traductor puede usar *'Adunī Māryā* en un verso y, a continuación, *Māryā Māryā* en el siguiente, cuando corresponde a la combinación *'Ādonāy Yehōvāh* (por ejemplo, en Ezequiel 3:11 [M-M] y 3:27 [A-M], o 12:10 [M-M] y 12:19 [A-M]). Esto confirma que, en este periodo, *Māryā* llegaba a representar tanto el Tetragrámaton como *'Ādonāy*, y demuestra cómo la carga semántica de *Māryā* evolucionó alrededor del siglo IV E.C.

El marco cronológico se sustenta en la *Peshitta*, específicamente en libros tardíos como Ezequiel y Amós, donde se observa el uso de *Mara maruta* para expresar *'Ādonāy Yehōvāh*. En estos textos,

el término refleja claramente la semántica actual de "El Señor" (*de señores*), mientras conserva su carácter sagrado. Es también en este periodo que, según los académicos, se consolida el Nuevo Testamento de la *Peshitta*. Esto evidencia que, hacia el siglo IV E.C., la evolución semántica de *Māryā* ya estaba consolidada: coexistían sus funciones de representar el Tetragrámaton y de expresar autoridad divina de manera más general, lo que confirma tanto la flexibilidad lingüística del siriaco como la continuidad del respeto reverencial hacia Dios. Esta es la razón de por qué mencionábamos anteriormente que una posible razón para el uso de *Māryā,* para Jesús, pudiera ser la dilución del término como uno exclusivo para representar el Tetragrámaton.

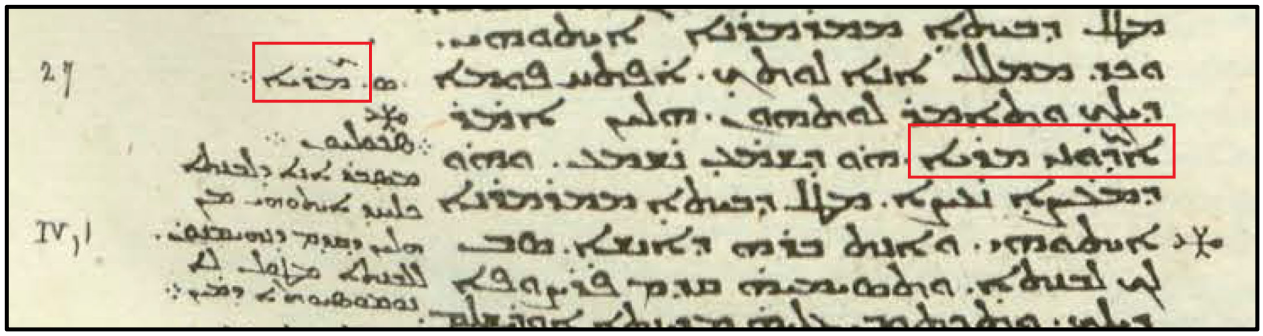


Figura XII. Eze. 3:27 en la Syro-hexaplaris. En el texto se puede ver la transliteración del término hebreo *'Ādonāy* como *'Adunī*. Una nota marginal enlaza *'Adunī* con *Māryā*.

En la *Syro-hexaplaris*, tanto Isaías como Ezequiel muestran un tratamiento particular del término *'Ādonāy* cuando aparece solo, sin el Tetragrámaton. El libro de Ezequiel resulta especialmente notable en este aspecto. Dado que en aproximadamente la mitad de los casos en que el Tetragrámaton aparece junto a *'Ādonāy* el traductor utiliza *'Adunī Māryā*, cabría esperar que, cuando *'Ādonāy* aparece aislado, se transliterara como *'Adunī*. Sin embargo, esto no ocurre en ningún caso. En los cinco versos en los que el T.M. registra *'Ādonāy* solo, la *Syro-hexaplaris* traduce el término consistentemente como *Māryā*, de la misma manera que cuando el Tetragrámaton aparece solo.

Este fenómeno parece respaldar la conclusión de que el texto griego de la LXX empleado por el traductor contenía el nombre divino en estos versículos. En particular, en Isaías se observan notas críticas en algunos de los versículos donde *'Ādonāy* aparece únicamente en el Targum de los T.M., indicando explícitamente que allí estaba originalmente el Tetragrámaton. Los pasajes relevantes son Isaías 3:17; 8:7; 10:12; 11:11 y 29:13. Estos representan ejemplos de los 134 lugares donde el T.M. contiene el término *'Ādonāy* sin el Tetragrámaton.

En el resto de los casos, el T.M. utiliza *Māryā*, pero no hay marcas marginales que indiquen correspondencia con el Tetragrámaton. A diferencia del traductor de Ezequiel, que empleó como recurso alterno *'Adunī Māryā*, el traductor de Isaías recurrió a la repetición *Māryā Māryā*. Esta elección dificulta determinar si los versículos no marcados en el margen corresponden al Tetragrámaton o no. La ambigüedad inherente al uso de *Māryā,* en Isaías, introduce dudas sobre la la identificación del Tetragrámaton en el texto base de este libro en particular.

Por consiguiente, debemos concluir que, a excepción de los textos de Isaías donde las notas

marginales clarifican la correspondencia con el Tetragrámaton, no es posible asegurar que el Tetragrámaton estuviera presente en el texto base utilizado para la traducción del libro de Isaias en la Syro-hexaplaris. La ambigüedad de la carga semántica de *Māryā* en este periódo de tiempo, hace que una identificación positiva sea aventurada y poco confiable.

Conclusiones sobre la evidencia de los textos siriacos.

Debido a la abundancia de testigos textuales y a la complejidad de las prácticas editoriales asociadas con la Biblia siriaca, esta sección ha resultado necesariamente extensa y técnica. Por ello, un resumen de las principales conclusiones ayudará al lector a mantener el enfoque en los aspectos esenciales. En lo que sigue, se presentarán algunas afirmaciones comúnmente hechas sobre la Biblia en arameo siriaco —colocadas en negritas al inicio de cada punto— junto con las conclusiones que pueden derivarse a partir de los elementos analizados en este estudio

- **La Peshitta siriaca fue traducida en su totalidad en el siglo II y es la única fuente de información confiable sobre el fenómeno de traducción en las iglesias de Siria:** La afirmación de que la Peshitta siriaca fue traducida en su totalidad durante el siglo II E.C. y constituye la única fuente confiable sobre la práctica traductora en las iglesias de Siria es inexacta. Los académicos coinciden en que el Pentateuco y algunos otros libros fueron efectivamente producidos en el siglo II o a comienzos del III E.C.; sin embargo, las marcadas diferencias en estilo, vocabulario y tratamiento del Tetragrámaton revelan la participación de diversos traductores a lo largo de, al menos, dos siglos. Se considera que ciertas porciones fueron traducidas entre finales del siglo III y mediados del IV E.C. La Peshitta, además, no fue la primera versión de la Biblia en siriaco. Los manuscritos Curetoniano y Sinaítico representan formas textuales más antiguas del Nuevo Testamento. Asimismo, la obra de Taciano —el Diatesarón—, que armonizaba los cuatro evangelios en una sola narración, constituye el primer intento documentado de verter el texto neotestamentario al siriaco. En cuanto al Antiguo Testamento, es probable que algunos libros comenzaran a traducirse al arameo entre los siglos I y II E.C., aunque de esa Siriaca antigua se conservan muy pocos manuscritos. Finalmente, la Syro-hexaplaris, por su dependencia de la Hexapla de Orígenes, representa una etapa posterior de revisión que ofrece valiosa evidencia para comprender la evolución semántica del término Māryā en el contexto siriaco.
- ***Māryā* es el sustantivo enfático para Señor:** *Māryā* es hoy día, en efecto, el sustantivo enfático que significa "Señor". Si bien esa función semántica se mantiene en el uso siriaco actual, Éxodo 15:2 sugiere una conexión más profunda entre *Māryā* y la forma apocopada del Tetragrámaton, *Yāh*. En este pasaje no aparece ni el Tetragrámaton completo (YHWH) ni la designación *'Ādonāy* en el texto hebreo. La explicación más coherente es que el autor quiso proporcionar una clave para indicar la carga semántica de *Māryā* como término asociado al nombre divino en su forma abreviada. Aunque no puede afirmarse esto de manera absoluta, resulta evidente una intencionalidad en la elección de esta combinación —que, significativamente, no vuelve a repetirse— precisamente en la primera mención de la contracción del nombre divino.
- ***Māryā* no tiene el sufijo teofórico *Yāh* porque la primera termina con *Alap* y la segunda termina con una *He*.** *Māryā* no carece del sufijo teofórico *Yāh* por razones ortográficas, como algunos han afirmado, argumentando que el primero termina con *'Ālapʾ* y el segundo con He. Tal afirmación es insostenible. La expresión hebrea *hale·lû-yāh* ("¡alaben a Yah!"), cuando se translitera al siriaco, se escribe igualmente con una *'Ālapʾ* final, del mismo modo que Māryā.

Además, los nombres teofóricos que incorporan el elemento Yāh como sufijo son sistemáticamente vertidos al siriaco con ʾĀlap̄ final, no con He. El argumento, por tanto, se invalida por contradicción con la evidencia textual y morfológica.

- ***Māryā* es utilizado también para seres humanos, no puede por tanto significar El Señor Yah:** El término utilizado para referirse a personas es Mārāyā, forma plural de Mārā, mientras que Māryā es singular. Aunque ambos términos, en ausencia de vocalización, se representan gráficamente de manera idéntica, el contexto sintáctico y semántico permite identificar correctamente el número gramatical y, por tanto, la diferencia en la referencia. Esta distinción demuestra que la aparición de Māryā en ciertos textos no implica necesariamente la presencia de "El Señor Yah".
- ***Māryā* es el único término utilizado para el Tetragrámaton en la Peshitta siriaca:** Si bien en los libros traducidos entre los siglos II y III E.C. esa equivalencia se mantiene de manera consistente, la situación cambia a partir del siglo IV. En las versiones más tardías, Māryā suele emplearse cuando el Tetragrámaton aparece solo; sin embargo, en la combinación hebrea *ʾĀdonāy Yehōvāh*, estos textos tienden a verter *Mārē Marūṯā* ("Señor de señores"). El uso de Mārē para referirse al nombre divino indica que, hacia el siglo IV, la carga semántica original de Māryā comenzó a diluirse, pasando de una expresión teofórica relacionada con *Yāh* a una forma genérica equivalente a "el Señor". Una confirmación adicional proviene de la Syro-hexaplaris, que en ciertos libros traduce esta expresión hebrea como *Māryā Māryā* o *ʾAdunī Māryā.* Todo esto sugiere —como se señaló antes— que el término originalmente funcionaba con una semántica paralela a "el Señor Yah", pero que con el tiempo evolucionó hacia el significado más general de "el Señor".
- ***Māryā* es utilizado para Jesús en el N.T. indicando que él es Jehová:** *Māryā* es efectivamente utilizado en algunas ocasiones para referirse a Jesús en el texto siriaco del Nuevo Testamento, lo cual ha sido interpretado por algunos como evidencia de su identificación con YHWH. Sin embargo, un examen detallado de las fuentes revela que estos casos se concentran principalmente en citas derivadas del Diatesarón y en tres pasajes de la Siriaca antigua y principalmente la Peshitta Siriaca. Los manuscritos conservados de ambas obras datan del siglo IV en adelante, es decir, posteriores a las grandes controversias cristológicas, lo que sugiere posibles intervenciones editoriales. Diversos indicios apuntan a una inserción intencionada de conceptos nicenos en versos específicos. Pueden señalarse tres razones que explican las ocasiones en que *Māryā* aparece aplicado a Jesús en el texto siriaco del Nuevo Testamento: a) Errores de copiado: la diferencia gráfica entre *Mārā* ("Señor") y *Māryā* ("El Señor Yah") es mínima —solo una letra Yod—, lo que pudo dar lugar a confusiones. Un ejemplo claro es la asignación errónea de *Māryā* a Felipe, lo cual evidencia una lectura equivocada. b) Inserciones teológicas deliberadas: en ciertos pasajes, el término parece haber sido introducido con el propósito de identificar a Jesús con Dios mismo, en conformidad con la teología nicena ya dominante. c) Evolución semántica: hacia el siglo V E.C., *Māryā* había perdido en gran medida su connotación teofórica ("El Señor Yah"), pasando a significar simplemente "el Señor". En ese contexto, los copistas pudieron usarlo de manera genérica para designar a Jesús como "nuestro Señor", sin percibir contradicción teológica. En conjunto, estos factores explican las apariciones tardías de *Māryā* aplicadas a Jesús y muestran que no constituyen evidencia textual primaria de una identificación original entre él y el Tetragrámaton.

Ahora nos toca considerar el impacto del testimonio de los mss. siriacos de la Biblia al tema

principal de este artículo: los 134 lugares donde Ginsburg sugirió un cambio textual del Tetragrámaton por *ʾĀdonāy*. ¿Qué conclusión arroja los datos que hemos colectado de las diferentes fuentes siriacas?

Cuando los traductores de la Peshitta encontraron el Tetragrámaton en el texto hebreo sin estar asociado con *ʾĀdonāy*, lo vertieron sistemáticamente como *Māryā*. En cambio, cuando el Tetragrámaton aparecía junto a *ʾĀdonāy*, los libros traducidos en épocas tempranas (siglos II–III E.C.) emplearon la fórmula *Māryā Alāhā* ("Señor Dios"), mientras que los traducidos más tardíamente (siglo IV E.C.) prefirieron *Mārē Marūṯā* ("Señor de señores"). La evidencia muestra además que, cuando los traductores se enfrentaban únicamente a *ʾĀdonāy*, la traducción correspondiente no era *Māryā*, sino *Mārī* ("mi señor").

De ello se desprende que, en aquellos casos donde la Peshitta utiliza *Māryā* en alguno de los 134 pasajes en los que el Texto Masorético presenta *ʾĀdonāy*, el texto hebreo subyacente debía contener el Tetragrámaton. Esta conclusión armoniza con las variantes masoréticas que aún conservan YHWH en esos mismos lugares y con el testimonio del manuscrito Vat.gr. 2125. Considerando esta evidencia, puede inferirse que, de los 134 casos señalados, al menos 116 reflejan un texto hebreo que contenía originalmente el Tetragrámaton en la base de la Peshitta.

En la Syro-hexaplaris hemos examinado dos libros que amplían nuestro entendimiento sobre este fenómeno. En Ezequiel, *Māryā* se emplea sistemáticamente cuando el Tetragrámaton aparece sin *ʾĀdonāy* en el texto hebreo. El hecho de que este libro utilice casi un centenar de veces la transliteración *ʾAdunī* cuando el Tetragrámaton aparece en la expresión *ʾĀdonāy Yehōvāh* lleva a esperar que hubiera hecho lo mismo en los casos en que aquel apareciera solo, algo que no sucede jamás. En Isaías encontramos varios de los 134 pasajes en los que las notas marginales señalan explícitamente que el Tetragrámaton estaba originalmente presente, lo cual confirma estas variantes y refuerza la evidencia ya analizada en nuestro estudio. Ahora corresponde al análisis de otro corpus literario que puede arrojar datos importantes al tema que nos ocupa. Nos referimos a los targúmenes arameos.

Los Targúmenes arameos: Ocultando el Nombre tras la letra *Yod*.

Uno de los testigos de la transmisión del texto del Antiguo Testamento que más debates han generado, son las traducciones al arameo llamadas targúmenes. Algunos sitúan su composición entre el siglo I y el III E.C., mientras que otros los consideran el producto de los siglos IV y V E.C. El hallazgo de traducciones arameas del libro de Job y de Levítico, en los mss. del mar Muerto, llevó a otros a teorizar que quizás la puesta por escrito de estos documentos ocurrió tardíamente, pero su existencia y transmisión oral debió ser más temprana. Adicionalmente al aspecto de composición temporal, está el tema de qué son en realidad los targúmenes. Para entender correctamente este punto, vamos a bosquejar las diferentes ediciones de los targúmenes y consideraremos algunas de sus características principales.

"Targúmenes" del Qumrán: En los manuscritos del Mar Muerto se encontraron varios textos en arameo que forman parte de una tradición muy antigua de traducción y explicación de la Biblia hebrea. Entre ellos destacan el Targum del libro de Job (catalogado como 11Q10, hallado en la Cueva 11) y el Apócrifo de Génesis (1Q20), además de otros fragmentos con contenido similar.

Los especialistas datan estos escritos entre los siglos II a. E.C. y I E.C., según el estilo de la escritura y otros criterios históricos. El idioma que emplean pertenece a una etapa temprana del arameo judío-palestinense, una variedad muy cercana al lenguaje cotidiano de los judíos de esa época. Estos textos no se limitan a traducir palabra por palabra: muchas veces amplían, explican o reinterpretan los pasajes bíblicos, lo que sugiere que servían para enseñar las Escrituras a personas que ya no entendían bien el hebreo. En conjunto, estos documentos muestran que, en tiempos del Segundo Templo, ya existía una práctica establecida de traducir y comentar la Biblia en arameo. Por eso, los targumes rabínicos posteriores —como los de Onquelos o Jonatán— deben entenderse como el resultado de una larga evolución de esa misma tradición, y no como un fenómeno nuevo surgido de forma aislada.

Targum de Pseudo-Jonatán: El Targum de Jonatán —también conocido como Targum Jonathan ben Uzziel— es la traducción oficial al arameo de los Profetas (tanto los "anteriores", como Josué, Jueces, Samuel y Reyes, como los "posteriores", Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce Profetas menores). Según la tradición rabínica (b. Meguilá 3a), habría sido compuesto por Jonatán ben Uzziel, un discípulo de Hilel el Viejo, pero los estudios modernos coinciden en que esta atribución es legendaria y que el texto actual es el resultado de una larga evolución literaria. Su núcleo más antiguo probablemente se formó en la región de Palestina durante el período del Segundo Templo, aunque la recensión definitiva que hoy poseemos refleja una revisión babilónica posterior, fijada entre los siglos IV y V E.C.

Lingüísticamente, el Targum de Jonatán está escrito en arameo babilónico con elementos palestinenses, lo que evidencia su transmisión y reelaboración en distintos centros judíos. A nivel exegético, el texto combina traducción literal con interpretaciones midrásicas, omitiendo o reformulando expresiones antropomórficas y explicando pasajes difíciles según la teología rabínica. En el campo de la crítica textual, su valor para la reconstrucción de un texto hebreo más antiguo es limitado pero significativo: aunque en general sigue el texto masorético, en varios pasajes preserva lecturas que coinciden con la Septuaginta o con manuscritos hebreos antiguos de Qumrán, lo que sugiere que conserva ecos de tradiciones textuales previas a la estandarización del texto hebreo. En conjunto, el Targum de Jonatán es una fuente esencial para comprender cómo el judaísmo postexílico interpretó los libros proféticos, y constituye una ventana al proceso de transmisión y explicación de la Biblia en las comunidades judías de habla aramea.

Targum de Onquelos: El Targum de Onquelos es la traducción oficial al arameo del Pentateuco (los cinco libros de Moisés). La tradición judía lo atribuye a Onquelos el prosélito, un converso romano al judaísmo del siglo I E.C., pero los estudios modernos consideran que esa atribución es legendaria. En realidad, el texto actual refleja una obra colectiva desarrollada durante varios siglos. Su origen más antiguo parece encontrarse en Palestina, donde surgieron versiones arameas tempranas de la Torá, pero la forma definitiva del Targum de Onquelos se consolidó en Babilonia entre los siglos III y V E.C., dentro de las academias rabínicas que más tarde produjeron el Talmud Babilónico.

Lingüísticamente, está redactado en un arameo babilónico cuidadosamente estandarizado, que se distingue por su claridad y su fidelidad al texto hebreo. A diferencia de otros tárgums más libres o expansivos, Onquelos mantiene un estilo casi literal, aunque introduce ajustes interpretativos en temas teológicos sensibles: evita antropomorfismos (por ejemplo, reemplaza "vio Dios" por "fue

revelado ante Dios"), y aclara pasajes oscuros mediante equivalentes idiomáticos o breves explicaciones.

En el campo de la crítica textual, el Targum de Onquelos es un testimonio importante: en general sigue el Texto Masorético, aunque ocasionalmente refleja lecturas que coinciden con la Septuaginta o con textos hebreos antiguos hallados en Qumrán. Estas coincidencias muestran que los traductores conocían o preservaban variantes hebreas anteriores a la fijación del texto masorético. Además, su estabilidad lingüística y su uso litúrgico en las sinagogas babilónicas le otorgaron una autoridad canónica dentro del judaísmo rabínico. En conjunto, el Targum de Onquelos representa el esfuerzo más sistemático por ofrecer una traducción fiel, teológicamente cuidada y accesible de la Torá para los judíos de habla aramea, y constituye un testimonio esencial para comprender tanto la evolución del texto bíblico como su interpretación rabínica temprana.

Una característica interesante de los targúmenes es la sustitución del Tetragrámaton por una doble *Yod*, aunque en algunos manuscritos se registra incluso una triple Yod. La palabra *ʾĔlōhîm* no siempre se traduce por su equivalente arameo; en muchas ocasiones es representada por una doble o triple Yod, es decir, con el Tetragrámaton en lugar de la palabra misma. Esta práctica se encuentra atestiguada, por primera vez en el mss. de la LXX conocido como Papyrus Oxyrhynchus 1007, fechado en el siglo III E.C. En ese texto el nombre de Dios es representado por una doble *Yod* en paleohebreo cruzadas por una línea horizontal. El uso de varias letras Yod, en los targúmenes, como representación del Tetragrámaton ha sido recogido por académicos de renombre y aparece en ediciones críticas de los targúmenes. Algunas de estas ediciones utilizan el Tetragrámaton en el texto arameo en vez de la doble o triple *Yod,* como un medio para indicar que estas sustituyen al nombre divino.

¿Por qué el Targum de Onquelos traduce *ʾĔlōhîm* por la representación del Tetragrámaton, es decir es dos o tres *letras Yods*? *ONKELOS ON THE TORAH* dice[60]: "Hay muchos nombres para Dios en la Biblia y en la literatura rabínica. El nombre Elohim, que significa "Dios" y aparece en el primer versículo de las Escrituras, está escrito con un sufijo plural en hebreo, siendo el plural de *ʾEl*, que también significa "poder" y es otro nombre divino. Dado que la forma plural podría llevar a la gente común a inferir la existencia de muchos dioses, Onquelos insiste siempre en sustituirlo por el Tetragrámaton, el nombre de cuatro letras de Dios. Sin embargo, como en la tradición judía el Tetragrámaton solo podía ser pronunciado por el Sumo Sacerdote en el Templo, los manuscritos de Onquelos utilizan una versión abreviada del nombre, escrita con dos o tres yods." Luego, la razón a este cambio textual, en la traducción, parece ser teológica. Numerosos autores están de acuerdo que las únicas palabras traducidas con el sustituto del nombre divino son el Tegragrámaton propiamente, y *ʾĔlōhîm.* ¿Qué hay de la palabra *ʾĔlōhîm*? Nuestro análisis a continuación dará la respuesta.

Comenzaremos inicialmente con el análisis del Targum de los Salmos junto con sus variantes textuales. Aunque los manuscritos relevantes para el estudio no se encuentran disponibles en formato digital, existen ediciones críticas que permiten examinar e identificar las variantes textuales más significativas para los propósitos de esta investigación. Haremos una comparación de las variantes textuales que hemos encontrado en los 47 lugares donde *ʾĔlōhîm* aparece en el texto hebreo

[60] ONKELOS ON THE TORAH. Understanding the Bible Text. Génesis, pág 9. Israel Drazin y Stanley M. Wagner.

del libro de los Salmos. Comenzaremos por dar una breve reseña de cada fuente usada para la comparación.

1- *Hagiographa Chaldaice, Paulus de Lagarde*: La obra es una edición de los textos arameos conocidos como los Targums del "Hagiographa" (los Escritos o Escriturales, es decir, la sección de la Biblia Hebrea que incluye Salmos, Proverbios, Job, Daniel, entre otros), exceptuando Crónicas. En el caso de Crónicas, Lagarde utilizó un manuscrito de Erfurt (Erfurt MS) en lugar del texto del Targum tradicional impreso. Parte del contenido incluye también textos arameos adicionales relacionados con los Hagiographa, como el "Sueño de Mardoqueo" (Dream of Mordecai), añadido en el Targum de Ester, el cual Lagarde incorporó en su edición. El texto proviene en parte de la Biblia de Bomberg (Bomberg Bible) de 1517/1518 para muchas secciones, y en otras, como Crónicas, del manuscrito de Erfurt. Este texto es principalmente seguido en la versión de CAL en línea.
2- *Luis Díez Merino, Targum de Salmos. Edición príncipe del Ms. Villa-Amil n.º 5 de Alfonso de Zamora, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto Arias Montano, 1982*: constituye la primera edición completa del manuscrito arameo conservado en la Biblioteca Nacional de España. El códice, copiado y anotado por el hebraísta del siglo XVI Alfonso de Zamora, transmite el Targum de los Salmos. Zamora había recopilado manuscritos de los distintos libros de los targúmenes arameos con el fin de incluirlos en la Políglota Complutense. El cardenal Cisneros finalmente decidió incluir solamente el texto del Targum de Onquelos y dejar fuera los demás libros. Los mss. de estos textos habían sido dados por perdidos, pero Merino los localizó y los reprodujo en esta obra. El mss. de Zamora es una compilación de mss. más antiguos.

¿Cómo traduce el Targum de Salmos la expresión *ʾĀdonāy Yehōvāh*? Por lo general esta expresión corresponde con la traducción realizada por la Peshitta Siriaca y es traducida como *YeYā ʾĒlōhî, Yehová mi Dios.* En el caso de *ʾĀdonāy*, que aparece 47 veces solo en el T.M. del libro de Salmos, tenemos que el Targum traduce este como יי, es decir *Yehová*, unas 42 veces. Sin embargo, en varias ocasiones *ʾĀdonāy* es traducido como *ʾĒlōhî,* lo cual muestra que el traductor no veía el término semánticamente atado al Tetragrámaton, sino con su propia semántica particular. Una prueba clara de ello proviene del mss. MS M1106 de la Biblioteca Uniwesytecka, Wroclaw (Breslau)[61], en Salmo 2:4. Este texto es traducido יי en las diferentes ediciones del Targum de los Salmos. Pero en este mss. el copista reprodujo el Tetragrámaton en *plene* (יהוה), mostrando que esta triple *Yod* no es una representación de *ʾĀdonāy* en sí mismo, sino una prueba de que el escriba tenía en frente suyo un texto hebreo que aquí mostraba el nombre divino.

Hay evidencia de que la transmisión textual de los targúmenes produjo diferencias textuales en el uso del Tetragrámaton. Una comparación entre Meriño y Lagarde muestra diferencias en el uso del nombre divino en los 47 lugares donde aparece *ʾĀdonāy* en el T.M. En Sal. 35:23 Lagarde tiene el Tetragrámaton mientras Meriño utiliza אלהַי. En Sal. 44:23 (heb. 24) meriño no tiene la segunda ocurrencia del Tetragrámaton mientras que Lagarde sí lo incluye. Estas y otras diferencias no relacionadas con el nombre divino muestran claramente que, o bien el copiado produjo variantes textuales en el texto arameo de los Salmos, o existieron varias familias diferentes del texto.

[61] Véase *A critical Edition of the Targum of Psalms: A computer Generated Texto of Books I and II*, por Emanuel White, 1988, pág. 36.

Salmo 35:23 presenta una lectura muy curiosa: אֱלֹהַי וַאדֹנָי (*ʾĔlōhāy wāʾăḏōnāy*, Dios mío y Señor mío). La Peshitta Siriaca vierte la expresión ܐܠܗܝ ,ܡܪܝ (ʾĒlōhī ūmarī, Dios mío y Señor mío), mientras la LXX lo vierte ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου (ho theós mou kaì ho kýriós mou, El Dios mío y el Señor mío). ¿No es eso una muestra clara de que la lectura original en el texto hebreo es *ʾăḏōnāy*?

Al parecer esta es la lectura de debieron ver los traductores de la Peshitta siriaca, y posiblemente los traductores de la LXX, al menos en el texto que nos ha llegado, proveniente del siglo II E.C. Sin embargo, el Targum vierte la expresión de manera interesante en este verso: אלהי ומרי ניצחני ייי (*ʾĕlōhī ūmarī niṣ·ḥa·nī YHWH,* mi Dios y mi Señor que me da la victoria (o victorioso) Yehová). La correspondencia aquí es *ʾĕlōhī* por *ʾĔlōhāy,* y *marī* por *ʾăḏōnāy.* Sin embargo, en el texto hebreo, como en los otros 133 lugares que hemos venido estudiando, el Tetragrámaton no está presente. ¿Por qué añade el traductor del Targum el nombre divino a la declaración del salmista? Una posible explicación es que la expresión hebrea hubiera sido *ʾĔlōhāy wāʾăḏōnāy Yehōvāh* en el texto que el traductor arameo tenía frente a sí. Eso pudiera representar un texto anterior al T.M. que habrían usado los traductores de la Peshitta. Por otro lado, los traductores de la LXX pudieron haber usado la frase que aparece en el Targum, y los copistas del siglo II E.C. en adelante pueden haber encontrado superfluo escribir "Mi Dios y mi Señor El Señor", por lo que la redujeron a "Mi Dios y mi Señor."

Ya mencionamos Salmo 68:26 (Heb. 27) anteriormente en el Pentateuco Samaritano. Vimos que las diferentes Biblias hebreas, anteriores a la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, tienen *ʾĀdonāy* en este verso. Sin embargo, los mss. del Targum de Salmos tiene aquí el Tetragrámaton representado por una doble o una triple *Yod*, confirmando la lectura de la BHS en contra del T.M. Meriño representa el Tetragrámaton con una triple *Yod*, mientras la edición de Lagarde lo representa con el Tetragrámaton.[62] El hecho de que tanto Meriño como Lagarde presenten aquí el nombre de Dios, coincidiendo con la lectura del Pentateuco Samaritano y la BHS, es un elemento que parece probar que la lectura original no era *ʾĀdonāy*, sino el Tetragrámaton. Este texto se levanta vez tras vez como un testimonio que verifica la opinión de Ginsburg sobre los 134 lugares donde aparece *ʾĀdonāy* en el T.M.

Como mencionamos más arriba, una comparación de ambos textos, Meriño y Lagarde, muestra de los 47 lugares donde aparece la palabra *ʾĀdonāy* en los Salmos, 42 veces tenemos el nombre divino representado por una triple *Yod*. El hecho de que en 5 ocasiones *ʾĀdonāy* sea traducido por otros términos diferentes es una indicación clara de que los traductores no usaron la triple *Yod* para este, de otro modo lo hubieran usado *en todas las ocasiones en las cuales se encuentra en el T.M.* Eso nos lleva a la conclusión de que siempre que usaron la triple *Yod* lo hicieron al encontrar el Tetragrámaton en el texto hebreo que tenían delante. Solo cuándo encontraban en el texto la palabra *ʾĀdonāy* procedían a usar una traducción diferente. El libro de Salmos es un testimonio interesante de cómo el texto hebreo detrás de la traducción aramea contenía originalmente el Tetragrámaton.

[62] El uso del Tetragrámaton en el texto arameo de Lagarde parece ser una decisión editorial de este. Aunque en algunas instancias del texto de algunos mss. arameos tienen el nombre divino en *plene* en el libro de los Salmos, no hemos encontrado evidencia que esto suceda en la traducción al arameo de otros libros bíblicos. Sin embargo, Lagarde presenta el Tetragrámaton consistentemente en todos los libros bíblicos. Es nuestra opinión que Lagarde utilizó el Tetragrámaton para hacer claro a los lectores que la triple *Yod* era una representación de este.

Evaluando la evidencia a favor del Tetragrámaton en Génesis 19:18, en el Targum arameo.

Génesis 19:18 es un texto muy interesante y ha sido objeto de debate por siglos. Este es uno de los 134 lugares donde el T.M. actualmente tiene la palabra *'Ādonāy*. La puntuación que tenemos en el mss. leningradense allí es inequívoca, pues no esta no tiene en su última sílaba una vocal corta *patáj,* sino una larga, una *Qamatz* (Véase la Figura XIII). ¿Por qué es esto relevante? Porque para los masoretas, todo lugar en el que se ellos entendían que אדני era usado para un ser humano se puntuaba con la *patáj,* en su última sílaba, mientras que cuándo era usado para Dios mismo se escribía con la Qamatz.

Figura XIII. Códice leningradense en Gén. 19:18. Se observa la vocalización de la última sílaba como una Qamatz, indicando que es el término usado exclusivamente para Dios.

La aparición de אדני en este texto, con la vocalización usada exclusivamente para Dios es muy interesante y merece un análisis detallado. El contexto inmediato crea ciertas preguntas sobre cuál es la identidad de quien o quienes son llamados por *'Ādonāy* allí. La razón es que el relato muestra que quienes están hablando directamente con Lot, sobrino de Abrahán, son dos ángeles que han llegado a Sodoma. Cuando Lot los ve llegar se adelanta a ambos y les habla usando justamente אדני. Dado que Lot no conocía la identidad de estos mensajeros divinos, no hay razón para concluir que allí usaría אדני en referencia a Dios mismo. De hecho, tanto la Peshitta siriaca, la LXX, como el tárgum de Onquelos usan términos plurales que indican que Lot se refiere a ambos mensajeros usando אדני en un sentido de "mis señores".

Sin embargo, la situación es diferente en el verso 19. Lot ya conoce la identidad de estos "hombres", sabe que son mensajeros de Yehováh y sabe que estos están comisionados para sacarle a él y su familia de Sodoma, antes de la destrucción de esta. En el versículo 17 los ángeles dicen a Lot: "Y después de haberlos sacado fuera, le dijeron: --¡Escapa por tu vida! No mires atrás, ni te detengas en toda esta llanura. Escapa a la montaña, no sea que perezcas" (Gen. 19:17 Reina Valera

Actualizada). El verso 18 usa una expresión interesante desde el punto de vista contextual y lingüístico: ויאמר לוט אלהם אל־נא אדני. El texto es directo al indicar sin ambigüedades a quiénes se dirige aquí Lot. Lot utiliza la forma hebrea אֲלֵהֶם (ʾălêhem), que es una construcción compuesta por la preposición אֶל (ʾel), que significa "a" o "hacia", unida al sufijo pronominal ־הֶם (-hem), correspondiente a la tercera persona masculina plural, "ellos". Su función sintáctica, אֲלֵהֶם actúa como complemento indirecto o término de la acción verbal, indicando la dirección o el destinatario del verbo; en Génesis 19:18, por ejemplo, aparece tras וַיֹּאמֶר (wayyōmer, "y dijo"), introduciendo el objeto indirecto "*a ellos*", es decir, los seres a quienes Lot se dirige. De modo que Lot está dirigiéndose a *ambos ángeles*. ¿No es esta una indicación clara que *ʾĀdonāy* debería ser interpretado en plural, en un sentido de "mis señores"? Hay varios aspectos que necesitamos considerar antes de llegar a esa conclusión.

El primero tiene que ver con la traducción que presenta la LXX de este verso. Allí leemos εἶπεν δὲ Λωτ πρὸς αὐτούς Δέομαι, κύριε (eipen de Lōt pros autous, deomai, kyrie). La estructura griega muestra claramente que Lot se dirige a ***ambos ángeles*** pues utiliza una frase preposicional cuyo término es un pronombre *plural*, *pros autous* (a ellos). Pero, sin embargo, a diferencia del verso 2, dónde utiliza el plural κύριοι (kýrioi, señores), en el verso 19 utiliza *el singular, caso vocativo,* κύριε (kyrie, señor). Esto trae a la mente una pregunta: ¿Por qué los mss. de la LXX posteriores al siglo II E.C. habrían de usar el singular en vez del plural para Kyrios?

Para hallar una respuesta necesitamos tener en consideración de que los fragmentos de mss. que tenemos hasta la fecha, anteriores al siglo II E.C. y de procedencia judía, todos tienen el Tetragrámaton o ιαω en dónde este aparece en el texto hebreo. Algunos autores académicos siguen insistiendo en que la LXX originalmente debió tener Kyrios en vez del nombre divino, pero no han presentado evidencia documental que lo demuestre. Este artículo no tiene el objetivo de adentrarse en la discusión académica de este tema, por lo que vamos a considerar ambas opciones y tratar de reconstruir el escenario al que se enfrentó el traductor de este pasaje de Génesis.

Si aceptamos que la LXX original fue traducida usando el Tetragrámaton, tal como aparece en los diversos fragmentos anteriores del siglo II E.C., entonces es posible llegar a la siguiente conclusión: El traductor debió encontrar אדני en el texto hebreo o debió encontrar el Tetragrámaton. Esas son las dos opciones. Supongamos que lo que aparecía en el texto consonántico era אדני, asociado a una frase plural que indica que Lot se está refiriendo a *los dos ángeles*, ¿cuál sería la traducción al griego que debió realizar? Habría hecho justamente lo que hizo en el 19:2, traducir con el plural κύριοι (kýrioi, señores), no con un singular. La concordancia entre el pronombre personal plural y el sustantivo en vocativo, así como el contexto inmediato, requeriría esto en la traducción original. La otra opción es que el traductor no haya encontrado אדני, sino el Tetragrámaton, y lo hubiera mantenido en la traducción. El editor cristiano del siglo II E.C. seguiría la costumbre de sustituir el Tetragrámaton por Kyrios y utilizaría el singular, rompiendo con la concordancia gramatical entre el pronombre plural y el sustantivo en vocativo.

Si, por el contrario, fue el traductor original de la LXX quien hizo este cambio del Tetragrámaton por Kyrios, desde un principio, entonces el escenario se reduce al siguiente: ¿Por qué habría de romper la concordancia gramatical entre el pronombre personal plural y el sustantivo vocativo? La única explicación razonable es que, en vez de encontrar en el texto אדני, haya encontrado el Tetra-

grámaton y lo hubiera representado con Kyrios en singular, rompiendo con la concordancia gramatical al sustituir el nombre divino por Kyrios. Sea cual sea el escenario, la falta de concordancia gramatical en la traducción realizada en la LXX revela que el *Vorlage,* el texto base usado por el traductor original, debió haber tenido el Tetragrámaton en la expresión de Lot.[63] Dado que la LXX se remonta a alrededor del siglo II a.E.C. el texto hebreo subyacente sería anterior no solo al T.M. sino al de la mayoría de los mss. del mar Muerto. Esta sería una evidencia circunstancial de que Ginsburg estaba en lo cierto al decir que ocurrió un cambio textual que desplazó el nombre divino y este fue sustituido por אדני.

Tenemos otra evidencia de que la lectura de la LXX refleja el cambio realizado en estos 134 lugares que sugiere Ginsburg. En este caso nos referimos a justamente a los documentos que estamos tratando, los Targums arameos. La lectura que ofrecen la mayoría de los manuscritos del Targum de Onquelos para Génesis 19:8 tiene la lectura del Tetragrámaton mediante las tres *Yods* usadas para representar este. Sin embargo, aunque la lectura del nombre divino es la lectura mayoritaria en este pasaje, en algunos mss. del Targum de Onkelos encontramos una lectura que muestra una variante textual, ריבוני, que significa "mi Señor" (Fig. XIV). ¿Cómo se desarrolló esta diferencia textual?

Figura XIV. Dos mss. Diferentes del Targum de Onquelos, en Génesis 19:18. Nótese en el de la derecha[64] la representación del Tetragrámaton, mientras el de la izquierda[65] tiene la palabra aramea para "mi Señor".

Una posibilidad es que la traducción al arameo del Targum originalmente haya estado basada en un mss. hebreo que haya tenido el Tetragrámaton en su texto. En los mss. que tenemos de la edad media encontramos el texto hebreo intercalado con la traducción aramea como puede verse en los dos mss. mostrados en la figura XIV. Sin embargo, Los mss. del mar Muerto arameos muestran que estas traducciones no solían copiarse intercaladamente, sino que más bien aparecía sólo el texto arameo. No tenemos idea de en qué momento comenzó a utilizarse mss. con el texto hebreo

[63] Alguien podría argumentar que Lot no llamaría por el Tetragrámaton a dos mensajeros divinos. Le invitamos a considerar nuestra respuesta a esta objeción en nuestro libro *El concepto de representación en la mentalidad semítica: Una clave para el correcto entendimiento de la identidad del ángel de YHVH, Juan 1:1 y 20:28.*

[64] Oxford, Bodleian Library MS. Marshall Or. 1: https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/f7793345-f88a-41f3-87a8-e33683066248/ , Folio 20r col. IV lin. 28.

[65] Oxford, Bodleian Library, Mss. Oppenheim 13, 32 Verso, columna II, línea 22. https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/3de07850-7253-460e-84cf-46b94a0c1fbd/surfaces/b0654c5b-0571-4399-b2e7-1b7e710c92f7/

y arameo intercalados. Pero es posible que, para cuando esto ocurrió, se tomara el T.M. y simplemente se copiara cada verso de la traducción aramea, combinando ambas lecturas por primera vez. La necesidad de leer, en las reuniones de las comunidades judías, el texto hebreo primero como el texto original, y entonces la traducción al arameo para beneficio de los que no entendían el hebreo, haya llevado a la escritura de este tipo de texto combinado.[66] Si ese es el caso, el copiado del texto arameo que contenía la triple *Yod*, bajo el verso del T.M. con *'Ādonāy*, pudo dar lugar a lo que vemos en la sección izquierda de la Fig. XIV. Es posible que en algún momento algún copista determinó que אדני, sin puntuación vocálica en realidad era "mis Señores" y procedió a sustituir la triple *Yod* por ריבוני, *mi Señor.*

Cuando abordamos por primera vez este tema, en nuestra monografía "*El ángel de YHWH. Un análisis sobre su identidad",* no pudimos mostrar evidencia en el T.M. que diera soporte a la posibilidad de que Génesis 19:18 tuviera originalmente el Tetragrámaton. La evidencia que teníamos estaba fundamentalmente basada en los mss. de los Targums, y ni siquiera habíamos considerado la evidencia que la LXX ofrece como soporte. Sin embargo, desde ese tiempo a la fecha nuestra investigación continua ha arrojado un elemento que no pensábamos encontrar: Un mss. del T.M. que contiene el Tetragrámaton en Gén. 19:18. Nos referimos al Harley 7621, hospedado en la British Library.

Cuando tuvimos conocimiento de que aparentemente este mss. contiene el Tetragrámaton en Gén. 19:18, nos dimos a la tarea de poder obtener una copia del pasaje. Sin embargo, un ciberataque realizado en contra de la Biblioteca llevó a que su sistema sea inaccesible en línea, haciendo imposible tener acceso al mss. Nos comunicamos con los empleados de la Biblioteca para obtener copias digitales del mismo. Luego de meses de comunicación pudimos conseguir una copia del folio donde aparece este pasaje y pudimos constatar que, efectivamente el mss. contiene el nombre divino en este pasaje. En la Figura XV puede apreciarse una captura del texto hebreo mostrando el Tetragrámaton en él. Hemos mencionado anteriormente que es posible que una de las razones por las que ocurrieron esos cambios textuales en la Biblia hebrea es por causa de que tal vez originalmente una buena parte de estos pasajes tenía la combinación *'Ādonāy Yehōvāh.* Lo interesante del Harley 7621 es que justamente esa es la combinación que aparece en este verso.

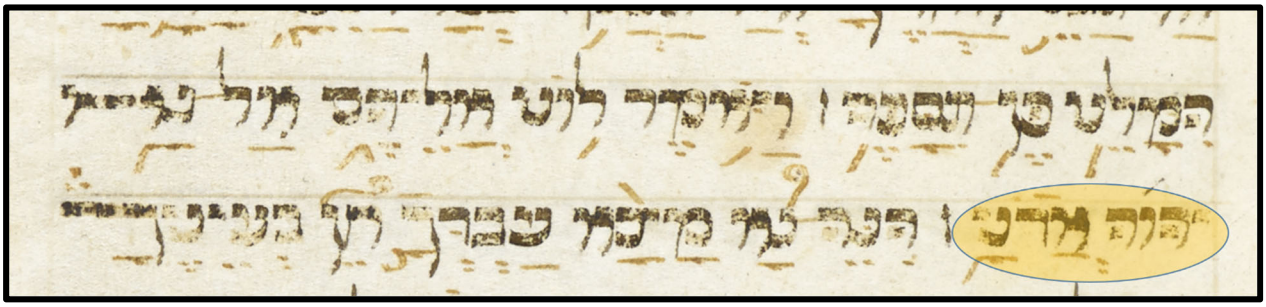


Figura XV. Harley 7621, folio 23 recto, Col. II, línea 11. Génesis 19:18 muestra la expresión *'Ādonāy Yehōvāh*.

Como es de esperarse, el texto del Targum que acompaña al texto hebreo tiene una doble *Yod* para representar el Tetragrámaton. Ofrecemos una reproducción del folio completo en la Fig. XVI.

[66] Un ejemplo de un mss. donde el texto arameo aparece solo es el Bodleian Library MS. Bodley Or. 615, que puede ser consultado en https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/8dd5b09e-1cab-4323-8d24-58e138665733/surfaces/1b437c12-0980-490a-b9d1-caa7e766e1cd/

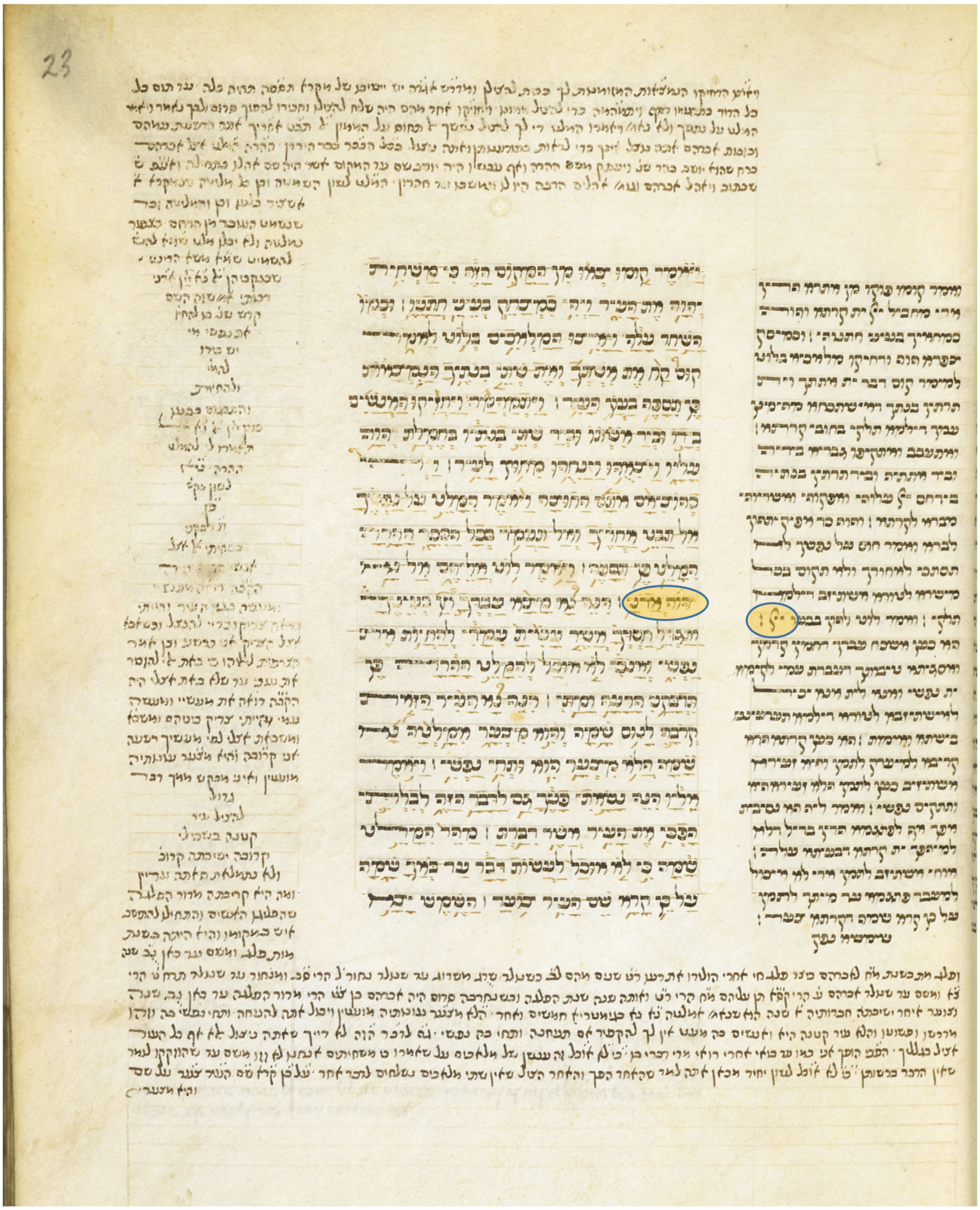


Figura XVI. Harley 7621, Folio 23 recto. A la derecha se ve la doble Yod en el texto arameo que representa al Tetragrámaton en la Izquierda, en Gén. 19:18.

.

El Harley 7621 constituye un testigo invaluable que contribuye a despejar la duda de si en algún

momento el texto hebreo ha tenido el Tetragrámaton en Gén.19:18. Este verso tiene una importancia tremenda para el estudio del concepto de representación en la cultura semítica. El hecho de que Lot haya usado el Tetragrámaton para dos mensajeros divinos es una prueba de cuán cierta es la conclusión a la que han llegado numerosos estudiosos de esta cultura: El mensajero semítico era más que simplemente un embajador moderno. Tenía la autoridad investida por su Señor para representarle. Y como tal hablaba y era tratado como si se tratara de aquel que le había enviado.

Antes de concluir con el tema de Gén. 19:18, nos gustaría citar algunas obras relacionadas con este verso, que dan soporte a nuestra conclusión de que originalmente el Tetragrámaton estaba presente en este pasaje. ONKELOS ON THE TORAH. Unsderstanding the Bible Text, pág. 113, dice: "Señor (LORD). Las opiniones difieren[67] acerca de si el término "Señor" en este versículo se refiere a Dios o al huésped de Lot. La mayoría de los textos de Onquelos contienen el Tetragrámaton, identificando "Señor" con Dios…" Por otro lado Rabbinic Reference Bible dice en una nota sobre este verso: "Por la Masorah: Los Soferim alteraron Hashem a Adonai."[68] Esta nota hace referencia justo a lo que Ginsburg afirma en su obra sobre la Masorah judía. Por otro lado, *The Complete Targum Onkelos. English Translation with Original Hebrew & Aramic text* dice en su lectura de Gén.19:18: "Lot dijo a ellos: ¡Por favor, ahora, Hashem!" *Hashem* es la la expresión judía "el Nombre" que se usa para referirse al Tetragrámaton sin mencionarlo directamente. Como podemos ver, las dos últimas obras dejan claro que el Tetragrámaton es la lectura original d este verso.

Finalmente hay que decir que, en el texto de los Targums tenemos 123 ocasiones en los que el T.M. tiene *'Ādonāy.* De ellas, 119 veces el traductor al arameo utilizó una doble o triple *Yod* para representar el Tetragrámaton, siendo esto el testimonio más completo que podemos presentar del cambio textual que Ginsburg mencionó al examinar este fenómeno.

Conclusiones:

Hemos dado consideración hasta aquí a un problema de la crítica textual que, en nuestra opinión, ha sido abandonado sin una investigación detallada por mucho tiempo. Se trata de una cuestión que sin dudas debería interesar a los que consideran la Biblia como más que una simple obra literaria judía. El uso del Tetragrámaton en la vida cotidiana está plenamente atestiguado en piezas arqueológicas, como las llamadas cartas de Laquis. El uso de *'Ādonāy* por sí solo, en el periodo de tiempo en el cuál la Biblia se estaba escribiendo no encaja armoniosamente con los datos que tenemos de esa época. Ese hecho, junto con las evidencias que hemos considerado en este estudio ponen de manifiesto lo improbable de que *'Ādonāy* sea la lectura original en esos 134 lugares donde hoy aparece en el texto masorético. El repaso de múltiples evidencias presentadas aquí, deja claro que Ginsburg tenía razón al interpretar las listas de la masora judía sobre los 134 lugares que tienen *'Ādonāy* solo sin el Tetragrámaton.

---

[67] A continuación, la misma obra continúa: "Rashí cita un texto de Onquelos que tiene "Señor" y menciona el Talmud babilónico (*Shavuot* 35b), el cual apoya esta interpretación: como en el versículo 19 se afirma que aquel a quien se dirige Lot salva su vida, se concluye que Lot se dirige a Dios, quien es el único que puede preservar la vida humana. Sin embargo, los Targumes Neofiti y Pseudo-Jonatán dicen explícitamente que Lot se dirige a sus huéspedes en el versículo 18 y a Dios en el 19. Saadia traduce "Señor"; Ibn Ezra y Jizkuní interpretan "señores"; Radak, usando un texto de Onquelos que también traduce "señores", acepta esta lectura." Como hemos mencionado, mientras la mayoría de las copias del Targum de Génesis tienen el Tetragrámaton, mientras que otros tienen rîbbônî, mi Señor.

[68] Rabibinic Reference Bible, pág. 138, Braughler Books.

Nuestra investigación ha arrojado que, excepto en dos ocasiones, tenemos mss. del T.M. que tienen el nombre divino en estos versos en vez de *'Ādonāy.* El análisis de los mss. de la LXX que hemos hecho más arriba dejan claro que el texto hebreo, anterior a los mss. del mar Muerto, contenía el Nombre divino en ellos. Los mismos mss. del mar Muerto también ofrecen testimonio del proceso de errores de copiado que, al parecer, dieron cuenta de estos cambios textuales relacionados con el Tetragrámaton. Los diferentes testigos de las traducciones siriacas que examinamos indican fuera de toda duda que el texto hebreo que sirvió de base para estas también tenían el Tetragrámaton en muchos de esos 134 pasajes. Por último, las traducciones arameas del A.T. conocidos como Targums, dan testimonio adicional de que hubo dos tradiciones textuales: La que originalmente tenía el nombre divino y la que sustituyó este por *'Ādonāy.* Finalmente, Ginsburg, ese gigante intelectual y experto en la Biblia hebrea y su masora tenía razón en su apreciación. Esperamos sinceramente que el lector, después de haber considerado toda esta evidencia a fondo, haya llegado a la misma conclusión que nosotros.

Apéndice III: En el principio la Palabra era… a la luz del dativo de tiempo.

"En el principio la Palabra era [existía]…" Con esta frase da inicio el libro de Juan a uno de los versículos más debatidos a través de los siglos. La construcción de esta frase en el griego ha sido pilar y fundamento de la interpretación trinitaria, la cual ve en ella una referencia a la eternidad del Logos. Tomemos como referencia la afirmación del reconocido experto en la gramática griega Archibald Thomas Robertson, quien dijo sobre esta: "En el principio (*en archéi*). Arché es determinado, aunque carente de artículo, como nuestro término «en casa» y como el similar término be reshith en Génesis 1:1. Pero Westcott señala que Juan *lleva nuestros pensamientos más allá del comienzo de la creación en el tiempo, hasta la eternidad*… Era (*én*). Tres veces en esta oración emplea Juan este imperfecto de eimi, "ser", tiempo que no da idea de origen para Dios o para el Logos, sino de una existencia continua. Es muy diferente el verbo que aparece en el versículo 14 (*egeneto*, "se hizo") para el comienzo de la encarnación del Logos (del verbo ginomai, "devenir", "llegar a ser")…" [1]

El argumento más utilizado por los académicos trinitarios es que el verbo *Eimi*, en tiempo imperfecto, indica que el Logos es representado por Juan como un ser eterno, y por tanto la cláusula c "y el Logos era *Theos*", tiene que significar que el Logos es Dios en el mismo sentido que su Padre. Esta idea pudiera parecer interponerse en la interpretación que hemos hecho de Juan 1:1c a la luz de la representación semítica. Sin embargo, es la opinión del autor que los trinitarios han pasado por alto elementos esenciales en la construcción lingüística que allí tenemos. Sin embargo, para entender esos elementos, primero tenemos que explicar la razón de por qué los trinitarios creen que el verbo imperfecto indica que el Logos aquí es presentado como eterno.

Elementos esenciales de la gramática griega.

El sistema verbal del griego koiné es notable por su riqueza y precisión. Los verbos pueden expresar distintas dimensiones del significado: ***tiempo, modo, voz, aspecto, persona y número***. Antes de avanzar, haremos una breve presentación de cada uno de estos elementos para facilitar la comprensión del argumento expuesto anteriormente. Con el propósito de apoyar a quienes no están familiarizados con la gramática griega ni con sus particularidades, hemos incluido algunas ilustraciones que servirán para clarificar cada uno de estos componentes.

En griego, ***el tiempo verbal*** indica *cuándo ocurre una acción* en relación con el momento en que se habla o se escribe. Así, el verbo puede situar la acción en el *presente* (lo que está ocurriendo), en el *pasado* (lo que ya ocurrió) o en el *futuro* (lo que ocurrirá). Sin embargo, el uso del tiempo verbal no siempre se corresponde exactamente con el de las lenguas modernas, ya que el griego puede emplear diferentes tiempos para dar matices narrativos o resaltar distintos momentos dentro de una misma acción. Aun así, en su sentido más básico, el tiempo verbal cumple la

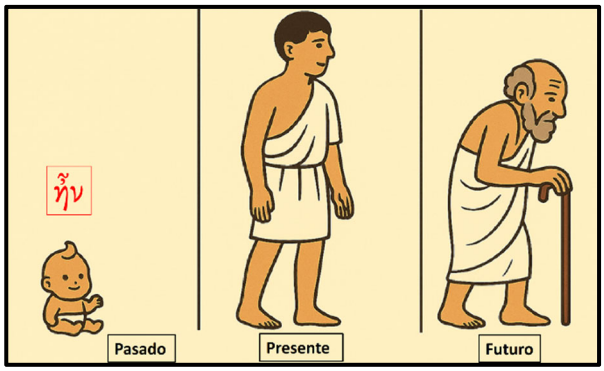


Figura I. Representación del tiempo verbal en griego koiné

[1] Imágenes verbales en el nuevo testamento. Volumen V, pág. 29. A.T. Robertson.

función de *ubicar los hechos en el eje temporal,* ayudando al lector a orientarse dentro del desarrollo de los acontecimientos descritos. (Véase la Figura I).

En gramática, ***el modo del verbo*** indica la actitud del hablante frente a la acción: *si la presenta como un hecho, un mandato, una posibilidad, un deseo, o simplemente como un enunciado subordinado.* En el griego koiné hay varios modos principales: indicativo (enuncia hechos), subjuntivo (expresa posibilidad, finalidad o lo que aún no se realiza), óptativo (expresa deseo o posibilidad en contextos más remotos), imperativo (ordena o manda), además de formas no personales como el infinitivo y la participio, que funcionan como nombres o adjetivos verbales. Ejemplos explicativos (en español) que muestran la diferencia de uso —sin entrar en formas morfológicas precisas—:

1- **Indicativo** (hecho): «Él viene» / «Él vino» / «Él vendrá». Aquí el hablante sitúa la acción como un hecho y, en este modo, el tiempo verbal señala con precisión cuándo sucede (presente, pasado, futuro).
2- **Subjuntivo** (posibilidad/finalidad): «para que él venga» / «pueda venir» — se usa cuando la acción está presentada como posibilidad o propósito, no como un hecho consumado.
3- **Óptativo** (deseo/posibilidad remota): «¡ojalá venga!» o en estilo indirecto pasado: «dijo que viniera (o que pudiera venir)» en situaciones que el hablante trata como menos inmediatas o más hipotéticas.
4- **Imperativo** (orden): «ven» — el verbo manda una acción; su implicación temporal suele ser inmediata o próxima, pero no funciona como una declaración temporal precisa del modo indicativo.
5- **Infinitivo / Participio** (formas no personales): «venir» (como nombre: "quiere venir"), «vino, siendo joven» (el participio añade información circunstancial). Estas formas dependen del contexto para indicar cuándo ocurre la acción.

Es importante subrayar con precisión: solo en el modo indicativo el tiempo verbal cumple su función temporal de forma directa y precisa —es decir, en el indicativo el habla sitúa la acción en el eje cronológico—. En los demás modos, la forma verbal transmite principalmente la modalidad (posibilidad, deseo, mandato, propósito) y la relación temporal se deduce *del contexto o de la construcción sintáctica en la que aparecen.* Evitar confundir "modo" con "tiempo" ayuda a interpretar correctamente los textos: preguntar "¿esto está presentado como un hecho, una posibilidad, una orden o un deseo?" suele ser la primera clave para decidir qué modo está en juego y cómo traducirlo o explicarlo.

En griego koiné, la **voz verbal** es un sistema que señala cómo se distribuye la acción del verbo entre el sujeto y el objeto. Se distinguen principalmente tres voces: *activa, media **y** pasiva*. La **voz activa** indica que *el sujeto realiza la acción sobre otro*: por ejemplo, γράφει (*gráphei*, "él escribe"), donde el sujeto ejecuta la acción de escribir. La **voz media** refleja que *el sujeto realiza la acción para sí mismo o que la acción repercute en él de manera directa*; un ejemplo es λούεται (*loúetai*, "él ***se*** baña"), en el que el sujeto es a la vez agente y beneficiario de la acción. La **voz pasiva**, en contraste, indica que *el sujeto recibe la acción de otro*: γράφεται (*grápetai*, "él es escrito"), donde el sujeto experimenta la acción sin ser quien la realiza. Es importante notar que, en muchos casos, especialmente en tiempos futuros o aoristos, la distinción entre media y pasiva

puede superponerse, y la morfología del verbo es la clave para interpretarlo correctamente. Comprender estas voces permite leer con precisión tanto los textos narrativos como los teológicos del período helenístico y del Nuevo Testamento. (Véase la Figura II).

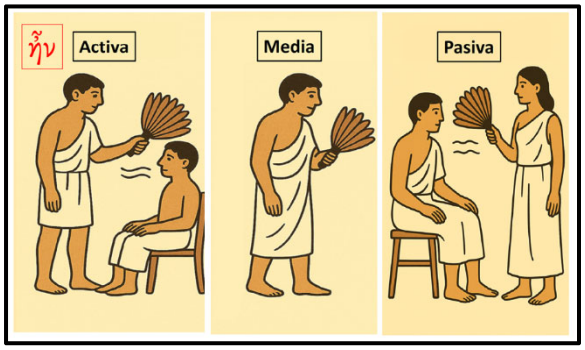


Figura II. Representación de la voz verbal en griego koiné

En griego koiné, la **persona gramatical** del verbo indica quién realiza la acción, y se expresa de manera explícita mediante la conjugación verbal. Existen tres personas: **primera**, **segunda** y **tercera**, y cada una puede presentarse en singular o plural. La **primera persona** se refiere al hablante o grupo que incluye al hablante: por ejemplo, γράφω (*gráphō*, "yo escribo") en singular y γράφομεν (*gráphomen*, "nosotros escribimos") en plural. La **segunda persona** designa al interlocutor: γράφεις (*grápheis*, "tú escribes") y γράφετε (*gráphete*, "ustedes escriben"), señalando directamente a quien se dirige el discurso. La **tercera persona** indica sujetos de los que se habla, pero que no participan en la comunicación: γράφει (*gráphei*, "él/ella escribe") y γράφουσι(ν) (*grápheusi(n)*, "ellos escriben"). La distinción de persona no solo es esencial para la concordancia entre sujeto y verbo, sino que también permite reconocer roles sintácticos y matices semánticos en la narrativa, la exhortación o la oración de deseo. En particular, los verbos en tercera persona pueden aparecer con o sin sujeto explícito, siendo la conjugación suficiente para inferir quién realiza la acción. (Véase la Figura III).

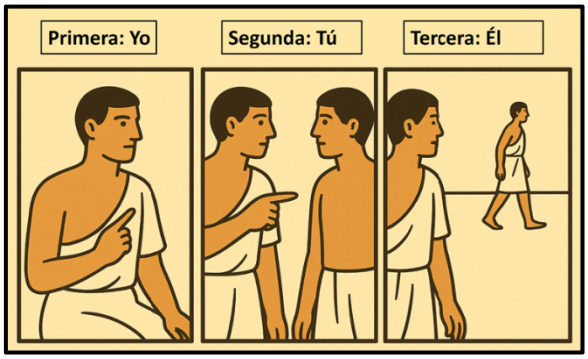


Figura III. Representación de la Persona gramatical.

En griego koiné, el ***número gramatical*** es una categoría que indica si el verbo, sustantivo o pronombre se refiere a una sola entidad o a varias, y se refleja directamente en la morfología de la palabra. Se distinguen principalmente tres números: ***singular***, ***dual*** *y* ***plural***. El ***singular*** se utiliza para un solo individuo o cosa, como en γράφω (*gráphō*, "yo escribo"), donde la acción recae sobre un único sujeto. El ***plural*** indica más de una entidad, por ejemplo, γράφομεν (*gráphomen*, "nosotros escribimos"), donde varios sujetos realizan la acción conjunta. Aunque menos frecuente en los textos del griego koiné tardío, el ***dual*** se emplea para referirse a exactamente dos elementos, como en τὸ δίδυμον (*to dídyon*, "los dos hermanos") o en formas verbales específicas que indican acciones compartidas por dos sujetos; su uso es más común en inscripciones o textos poéticos. El número dual casi ha desaparecido para el tiempo en que el griego koiné llega al siglo I E.C. y no se usa en el Nuevo Testamento. Comprender el número

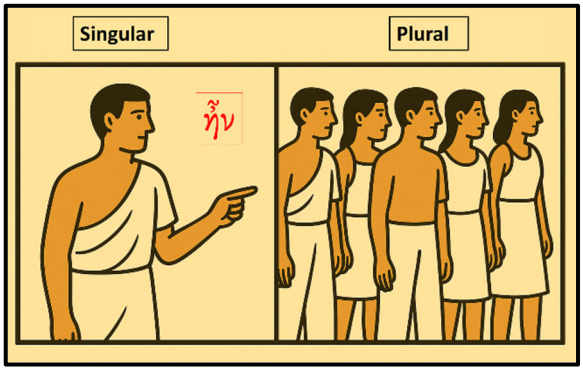


Figura IV. Representación del número gramatical griego

gramatical permite no solo la concordancia correcta entre sujeto y verbo, sino también interpretar con precisión la cantidad de participantes implicados en la acción, lo que resulta esencial para la traducción y análisis de textos narrativos y literarios. (véase la figura III).

En griego koiné, el **aspecto verbal** es una categoría que describe la manera en que la acción del verbo se presenta al hablante, más que cuándo ocurre en el tiempo. Se distinguen principalmente tres aspectos: **perfectivo (aoristo)**, **durativo (presente)** y **completivo (perfecto)**. El **aoristo** describe la acción como un todo, sin enfocarse en su desarrollo interno, y se usa con frecuencia en narrativas para presentar hechos puntuales: por ejemplo, ἔγραψεν (*égrapsen*, "escribió") indica que la acción se completó sin detallar su duración. El **presente** enfatiza la acción en curso o repetida, como γράφει (*gráphei*, "está escribiendo" o "escribe habitualmente"), mostrando su proceso o continuidad. El **perfecto** subraya el estado resultante de una acción pasada, como γέγραπται (*gégraptai*, "ha sido escrito [y permanece escrito]"), marcando la relevancia actual de un hecho previo. Comprender el aspecto es fundamental para la **exégesis bíblica**, porque permite distinguir entre eventos puntuales, procesos continuos o efectos permanentes, matices que pueden cambiar la interpretación teológica o narrativa de un pasaje. Por ejemplo, diferenciar un aoristo de un presente en los Evangelios ayuda a determinar si se describe un hecho concreto o una acción de carácter habitual de Jesús. (Véase Figura IV)

El ***aspecto perfectivo*** en griego koiné describe una acción completada en el pasado cuyos efectos aún perduran en el presente. Una metáfora útil es imaginar una vasija que ha sido creada: la acción de hacerla terminó, pero la vasija sigue existiendo y puede ser utilizada. En términos verbales, el perfecto refleja este estado resultante: por ejemplo, γέγραπται (gégraptai, "ha sido escrito"), donde el acto de escribir concluyó, pero su efecto —el texto escrito— permanece vigente. Esta perspectiva es crucial en la exégesis bíblica, porque permite ver cómo los acontecimientos pasados mantienen relevancia teológica o narrativa en el presente del lector.

El ***aspecto aoristo***, por su parte, muestra la acción como *un hecho puntual*, sin entrar en detalles sobre su duración o desarrollo interno. Una analogía eficaz es un fotograma dentro de la película: captura un instante específico de la acción. Por ejemplo, ἔγραψεν (égrapsen, "escribió") indica que la acción ocurrió y se completó en ese momento particular, sin enfatizar su continuidad ni sus efectos posteriores. Reconocer el aoristo en los textos bíblicos permite al lector distinguir hechos individuales y acciones decisivas dentro de la narrativa, evitando confundir eventos singulares con procesos continuos.

Figura V. Representación del aspecto verbal griego.

El ***aspecto imperfectivo*** *presenta la acción como un proceso en curso o repetido, sin enfatizar su inicio o fin.* Se puede comparar con una secuencia cinematográfica: vemos la acción desarrollándose, observando su flujo y duración. Por ejemplo, γράφει (gráphei, "está escribiendo" o "escribe habitualmente") no nos indica que la acción haya terminado, sino que nos sitúa dentro del movimiento de la acción. Este aspecto ayuda a los

exegetas a identificar hábitos, patrones o procesos continuos en los textos, como las enseñanzas recurrentes de Jesús en los Evangelios.

El verbo griego ἦν (*En*), que aparece en la frase inicial de Juan 1:1 es un verbo imperfecto, tercera persona del singular, modo indicativo, voz activa, y su aspecto verbal es el imperfectivo. Este último es el aspecto que mayoritariamente tiene este verbo. El aspecto imperfectivo del verbo imperfecto es usado, por los trinitarios, para indicar que la existencia del verbo indica una continuidad sin principio ni fin. ¿Cuál es el razonamiento detrás de este argumento?

Una manera de entender el aspecto imperfectivo es imaginarlo como una línea que no muestra ni principio ni final. Esto no significa que la acción carezca realmente de inicio o fin, sino que estos no se expresan en la oración. Por ejemplo, en la frase "Juan escribía la carta", el verbo está en tiempo imperfecto y no indica ni cuándo empezó ni cuándo terminó la acción. Esto no quiere decir que Juan estuviera escribiendo eternamente en el pasado; el foco del imperfecto está en el desarrollo de la acción, no en su comienzo ni en su final. Aplicando este concepto a Juan 1:1a, los trinitarios argumentan de la siguiente manera: dado que se dice que el Logos "existía" —verbo en imperfecto— en el principio, entonces el Logos no empezó a existir en ese momento, sino que ya existía. Además, como "en el principio" se interpreta como el inicio del Universo, se concluye que también se refiere al inicio del tiempo. Por lo tanto, si el Logos existía antes del comienzo del tiempo, se deduce que es atemporal, es decir, eterno (véase la Figura V).

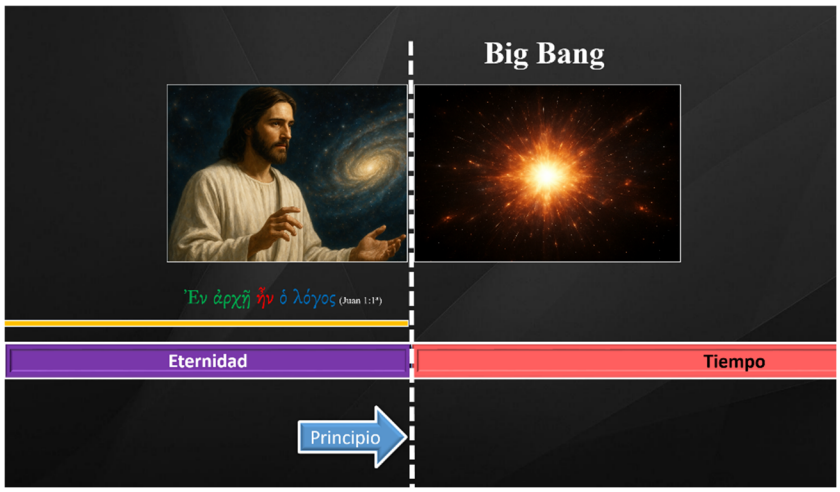


Figura VI. El verbo imperfecto, en Juan 1:1a, indica una existencia continua del Logos. Línea amarilla. Si el tiempo comenzó a partir de "el principio", entonces el Logos es atemporal, es decir, eterno. Dicen los trinitarios.

Podemos resumir el argumento sobre la eternidad del Logos de la siguiente manera:

1. El verbo imperfecto "existía" no indica ni principio ni fin de la existencia del Logos; es un verbo durativo, que señala que la existencia estaba en curso.
2. Según Juan, cuando comenzó "el principio", el Logos ya existía.
3. La ciencia moderna establece que el principio del Universo coincide con el inicio del tiempo físico; por lo tanto, el Logos existía antes del tiempo.
4. Si el Logos existía antes del tiempo, entonces es atemporal, es decir, eterno.
5. Solo Dios puede ser eterno; por lo tanto, la afirmación "el Logos era Theos" implica que el Logos es ontológicamente igual al Padre y, en consecuencia, plenamente Dios.

A primera vista, la lógica del argumento parece sólida. Sin embargo, un análisis tanto de su estructura como de otros pasajes bíblicos relacionados permite identificar dónde falla. Para abordar

esto, es útil dividir el argumento en dos aspectos: a) sintáctico y b) cosmológico. ¿Por qué esta división? Comenzaremos con el aspecto sintáctico, examinando una categoría gramatical conocida como el dativo de tiempo. Esta revisión nos ayudará a comprender cuál era la intención de Juan al redactar el prólogo de su Evangelio.

Entendiendo el dativo de tiempo.

En griego koiné, el dativo de tiempo funciona como un marco temporal que delimita la acción del verbo principal, y puede conceptualizarse como un paréntesis que aísla la acción dentro de la línea temporal del relato. Según el análisis de Wallace[2], este dativo no solo indica el momento o la duración de la acción, sino que también condiciona la interpretación del verbo al ubicarlo en un contexto temporal específico, creando una especie de "burbuja" o paréntesis dentro de la narrativa donde la acción ocurre. De esta manera, el dativo de tiempo actúa como un modificador adverbial integrado, sin necesidad de estructuras subordinadas, y establece un contexto temporal preciso que influye en cómo se percibe la continuidad, la puntualidad o la duración de la acción (véase Figura VI).

Figura VII: Representación del efecto del dativo de tiempo en el verbo principal de la oración

En el griego clásico, el dativo de tiempo podía aparecer de manera autónoma, sin necesidad de preposición. Sin embargo, en el griego koiné es frecuente el uso de la preposición ἐν + dativo, lo que enfatiza la ubicación temporal de la acción dentro del marco verbal. Esta evolución refleja una tendencia a reforzar la relación entre la acción y su contexto temporal, sin perder la economía expresiva característica del griego bíblico. Comprender esta función del dativo es fundamental para interpretar correctamente tanto el significado del verbo como la dinámica temporal de la cláu-sula en textos narrativos y descriptivos.

Observe la figura VI y analicemos juntos las implicaciones del uso de un dativo de tiempo en la primera cláusula de Juan 1:1. La frase preposicional, que se haya bajo la línea, Ἐν ἀρχῇ (*En arjē, en [el][3] principio*) es un dativo de tiempo. Este dativo está representado por los paréntesis que encierran el verbo imperfecto ἦν (*ēn*, era, existía), indicando que el estado del verbo ocurre *dentro del periodo de tiempo que describe el dativo de tiempo.* Es decir, cuando Juan nos dice que el Logos existía, circunscribe ese estado al momento preciso del principio. Tal como un paréntesis aísla el contenido de las declaraciones fuera del paréntesis, así el dativo de tiempo aísla la acción, o el estado verbal, del tiempo fuera de ese punto temporal. Por supuesto, Juan no nos está diciendo que el Logos no existió antes o después de ese punto temporal. Lo que sucede es que Juan está enfocado en ese momento preciso porque su énfasis está relacionado, no con la existencia previa de Jesús, sino con su presencia en el momento en que Dios comienza a crear las cosas *por medio de él.* (Juan 1:3). La figura VII muestra una conceptualización semántica que logra el dativo de

[2] Greek Grammar Beyond the Basics, pág. 155-157, Daniel B. Wallace.

[3] Algunos comentaristas y críticos afirman que la expresión Ἐν ἀρχῇ no es definida porque no tiene el artículo definido. Sin embargo, estos pierden de vista que el objeto de una preposición *no necesita el artículo para ser definido.* El objeto de la preposición Ἐν es el sustantivo en dativo ἀρχῇ, por lo que no hay es cierto que la ausencia del artículo haga indefinido al sustantivo que sirve de objeto. La traducción correcta por lo tanto incluye el artículo definido.

tiempo sobre el verbo imperfecto. Le invitamos a seguir nuestra discusión tomando en cuenta la referencia que estaremos haciendo a la imagen.

Figura VIII Consecuencia semántica de la aplicación de un dativo de tiempo al verbo imperfecto.

Observemos la línea roja que aparece debajo del verbo imperfecto ἦν (ēn). Esta línea representa la acción —o, más precisamente, el estado[4]— durativa del verbo imperfecto. De este modo, se reconoce que la acción es prolongada y lineal, no puntual. Sin embargo, el dativo de tiempo limita la duración del estado del verbo imperfecto al momento específico que Juan tiene en mente: el principio de la creación realizada por medio del Logos. El efecto semántico de esta enmarcación del verbo imperfecto mediante un dativo de tiempo es equivalente al que tendría un verbo en aoristo[5], si el verbo εἰμί (Eimi) no fuera defectivo[6]. En otras palabras, un verbo imperfecto acompañado de un dativo de tiempo que señala un momento particular recibe un enfoque especial en ese punto temporal. Desde el punto de vista semántico, esto otorga al verbo un matiz aorístico, es decir, enfatiza la acción en ese instante específico dentro del marco temporal señalado por el autor[7].

---

[4] Se pudiera presentar la objeción de que los verbos estativos – verbos que expresan un estado del ser – no pueden ser afectados por dativo de tiempo. Sin embargo, tenemos un ejemplo claro de que sí es posible en el documento seudoepigráfico conocido como *Testamento de Abrahán.* En la sección 18:16, según la base de datos TLG, la oración dice: "καὶ γὰρ εἰ μὴ ***ἦν*** ἡ δεξιὰ χεὶρ τοῦ θεοῦ μετά σου ***ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ***, καὶ σὺ τοῦ βίου τούτου ἀπαλλάξαι εἶχες." Una traducción literal de esta oración compuesta es "'Y de hecho, si no ***hubiera estado*** la diestra de Dios contigo ***en aquel momento***, también tú de esta vida te habrías librado." El dativo de tiempo ***ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ*** indica el momento preciso en que la mano derecha de Dios ***estaba*** – declaración estativa – con él (el individuo al cual se habla). Otro ejemplo lo encontramos en el *Protoevangelio de Jacobo,* 27:22 según el TLG, donde la primera cláusula de la oración compuesta dice: "Ἀδὰμ ***ἦν ἐν τῇ ὥρᾳ*** τῆς δοξολογίας αὐτοῦ…" La traducción literal sería "Adán ***estaba en el momento*** *de las alabanzas suyas…"* El dativo de tiempo ***ἐν τῇ ὥρᾳ*** (en ese momento, en esa hora) modifica al verbo estativo imperfecto ***ἦν*** (era) enfocando ese momento como aquel que el autor quiere enfatizar.

[5] En la gramática griega, el aspecto no describe *el momento* en que ocurre una acción, *sino la manera en que el hablante la concibe internamente.* El aspecto imperfectivo (como en el presente o el imperfecto) muestra la acción en desarrollo, como si la cámara cinematográfica siguiera la escena mientras sucede: interesa el proceso, no su límite. En cambio, el aspecto aorístico presenta la acción en su totalidad, sin atender a su duración ni desarrollo interno, como una fotografía que capta el evento completo de un solo vistazo. Semánticamente, el aoristo suele expresar la acción de forma global y no progresiva, destacando su carácter puntual o completo, mientras que el imperfectivo enfatiza la continuidad o repetición. Así, el aoristo no necesariamente indica pasado, sino que ofrece una visión totalizadora de la acción, como si el hablante la contemplara ya concluida en su conjunto.

[6] El verbo griego **εἰμί (*eimi*)**, que significa "ser" o "estar", se considera *defectivo* porque no posee un sistema temporal y aspectual completo. Es decir, carece de ciertas formas verbales que otros verbos griegos sí tienen, de modo que no puede expresarse en todos los tiempos y aspectos del paradigma verbal del griego.

[7] Wallace discute la diferencia entre el uso del genitivo de tiempo y el dativo de tiempo. Bajo ese análisis él dice: "La diferencia, según la veo, es que el genitivo se centra en el tipo de tiempo y/o en el tiempo durante el cual ocurre un evento prolongado; el dativo, por otro lado, ***se centra en un momento concreto en el que ocurre un evento generalmente instantáneo.*** Ya sea que este evento sea conocido o anticipado como tal, el dativo sigue destacando esta característica. ***Es como si el dativo equivaliera a un aoristo (en el sentido de acción resumida)*** y el genitivo equivaliera a un presente (en cuanto que el evento se observa desde dentro, internamente). Así pues, el énfasis del autor no está tanto en el principio y fin de un evento como en *el momento preciso de la acción que quiere enfatizar.* Aplicado a Juan 1:1c, podemos decir que Juan no está *enfocado* en la preexistencia del Logos antes del principio, o en su existencia después de este. Es decir, Juan no está intentando mostrarnos una supuesta eternidad para el Logos. El énfasis teológico de Juan está en mostrar que, *cuando el principio del acto de crear el universo ocurrió, el Logos estaba allí.*

Es interesante que Robertson, quien en su comentario a Juan enfatiza la ocurrencia del verbo imperfecto ἦν (ēn), expresa algo similar al tratar lo que él llama "*imperfectos dudosos*." Robertson comienza diciendo: "a) Imperfectos dudosos. A veces se les llama 'imperfectos *aorísticos*'. Este término no es muy afortunado, como muestra Gildersleeve al criticar a Stahl por su 'juego de sinónimos' y su 'multiplicación de categorías'. La única justificación del término es que, como ya se mostró en la discusión del aoristo, *no siempre es posible determinar si algunas formas son aoristo indicativo o imperfecto indicativo*. La misma raíz se empleaba para ambas formas, ya que existía solo una forma y es difícil decir a qué tiempo pertenece. Desde el principio existía un cierto grado de oscuridad y, por tanto, de superposición. Esta dificultad se ve claramente en los verbos ***ἦν***, ἐφῆν, ἐλέγον, etc., particularmente en los verbos de decir, mandar, etc. El griego moderno concibe ὑπήγα, ἐπήγα, ἐφέρα como aoristos (Thumb, Handb., p. 143). Thumb (Th. L.-Z., xxviii, 423) piensa que en el Nuevo Testamento ἐφέρον había comenzado a tratarse como aoristo, pero Moulton (Prol., p. 129) discrepa, aunque admite la posibilidad de una acción puntual en προσφερε τὸ δῶρον en Mateo 5:24 (ib., p. 247). Véanse también φέρε καὶ ἴδε, φέρε καὶ βάλε en Juan 20:27. Pero no se debe pensar que los griegos no sabían distinguir entre el aoristo y el imperfecto. Simplemente 'no se preocupaban por usar sus mejores herramientas en cada ocasión', pero la línea entre aoristo e imperfecto generalmente estaba muy claramente definida. La distinción es tan antigua como el sánscrito. En el griego moderno aún sobrevive, aunque la diferencia entre ἐλέγεν y εἶπεν casi ha desaparecido, si es que alguna vez existió. Lo mismo ocurre con el uso en Achilles Tatius. ***Por ello, no necesitamos insistir en que ἦν (Juan 1:1) sea siempre estrictamente durativo (imperfecto); a veces puede ser realmente aoristo.*** Lo mismo aplica a ἐφῆ (Mateo 4:7), ἐλέγεν (Marcos 4:21, 24, 26, 30, etc.), etc. Blass (Gr. of N. T. Gk., p. 192) no logra hacer una distinción clara. Obsérvese también ἐκελεύον (Hechos 16:22)."[8]

Preste atención a la frase resaltada en negrita y cursiva: "Por ello, no necesitamos insistir en que ἦν (Juan 1:1) sea siempre estrictamente durativo (imperfecto); a veces puede ser realmente aoristo." Esta es la razón por la cual Robertson denomina a estos verbos "imperfectos dudosos." Lo que Robertson está señalando es que el verbo imperfecto que aparece en Juan 1:1, ἦν, no siempre es imperfectivo; en ciertas ocasiones, su aspecto puede interpretarse como aorístico. Resulta desconcertante que Robertson sea tan categórico al utilizar el término "imperfecto" para ἦν en Juan 1:1 y, al mismo tiempo, afirme que el verbo puede considerarse aoristo, aunque su morfología sea imperfecta. Este punto de vista se refuerza por el uso del dativo de tiempo, que destaca la intención de Juan desde el inicio de su Evangelio: mostrar al Logos junto a Dios en el momento preciso de la creación narrada en Génesis 1:1.[9] La figura VIII muestra el enfoque de Juan en la presencia del

---

Intentar forzar esa intención de Juan hacia el pasado "eterno" del Hijo de Dios ha sido prevenido por Juan con el dativo de tiempo Εν ἀρχῇ. Resumiendo, podemos decir que la intención de Juan no es hablarnos del pasado del Logos y su duración – sea finita o eterna – sino más bien poner en nuestra mente que, en el preciso momento en que Dios comenzó el acto de creación descrito en Génesis 1:1, el Logos estaba allí a su lado, y fue el instrumento creativo de Él (Juan 1:3).

[8] Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, págs. 882, 883. A.T. Robertson.

[9] Si tomamos en consideración la declaración de Robertson indicando que el verbo imperfecto *ἦν* puede ser considerado ocasionalmente un aoristo, pudiera argumentarse que en Juan 1:1 tenemos un aoristo ingresivo. El aoristo ingresivo "puede usarse para enfatizar el comienzo de una acción o la entrada en un estado… con verbos estativos, en los cuales el énfasis está *en la entrada al estado*." Wallace, Beyond the Basics, pág. 558. ¿Cuál sería el significado que pudiera arrojar la interpretación del verbo *ἦν* como un aoristo ingresivo? Si consideramos el verbo como un aoristo ingresivo, tendríamos que la declaración de Juan indicaría que el Logos llegó a existir en ese momento *como el principio de la obra creativa de Dios.* Aunque no podemos descartar esa posibilidad semántica, el autor es de la opinión

Logos en el principio mediante el uso del dativo de tiempo.

Ahora que hemos analizado las implicaciones semánticas del uso del dativo de tiempo y cómo este restringe el verbo imperfecto en Juan 1:1 a un punto temporal específico, el principio, tenemos que considerar el segundo aspecto que mencionamos al principio de este análisis: La cosmología. Esto nos permitirá abordar la declaración trinitaria intenta interpretar el contraste del verbo imperfecto asociado a la noción el principio del tiempo como un elemento de prueba de que el Logos es atemporal y eterno.

Figura IX: El uso del dativo de tiempo ayuda a percibir el objetivo de Juan: Mostrar que, cuando Dios comenzó la creación de Génesis 1:1, el Logos estaba con él y fue su instrumento creativo.

Análisis cosmológico de Juan 1:1.

Como se explicó anteriormente, el argumento sobre la eternidad del *Logos* en Juan 1:1 presenta dos dimensiones principales: una gramatical y otra cosmológica. La dimensión gramatical se basa en el uso del verbo en tiempo imperfecto, mientras que la cosmológica se relaciona con las implicaciones del comienzo del tiempo en el momento de la creación. La mayoría de los científicos coinciden en que, cuando el universo tuvo su origen, también comenzó el tiempo físico. A partir de esta idea, los teólogos trinitarios sostienen el siguiente razonamiento: si el *Logos* ya existía "en el principio", y ese principio marca el inicio mismo del tiempo, entonces el *Logos* debe ser anterior al tiempo. En consecuencia, concluyen que el *Logos* es eterno.

El problema fundamental de esta propuesta radica en que intenta aplicar una magnitud física —como el tiempo o la velocidad— a una esfera de existencia espiritual. Tal extrapolación resulta, cuando menos, cuestionable, ya que presupone que las leyes que rigen el universo material son también válidas en un ámbito no físico. Podemos ilustrar esta dificultad mediante un ejemplo. El universo observable tiene, según algunos cálculos, un diámetro aproximado de 93 mil millones de años luz, equivalente a unos 5.47×10^{23} millas o 8.805×10^{23} kilómetros. Dentro de este marco físico, ningún objeto puede superar la velocidad de la luz: cerca de 300,000 km/s (186,282 millas/s) [10].

Supongamos, a modo de comparación ilustrativa, que un mensajero divino —un ángel— se encontrara en el extremo más lejano del universo observable con respecto a la Tierra. Si se desplazara

---

que probablemente Juan 1:1c, por su estructura y contexto, parece ser más un eco de Génesis 1:1. A continuación analizamos las implicaciones que esto esta interpretación pudiera tener.

[10] Esto es 547,000,000,000,000,000,000,000,000 millas lineales. Se simplifica este número por medio de utilizar la notación científica 10^{23} para escribir todos esos ceros. En kilómetros estaríamos hablando de un diámetro de 880,500,000,000,000,000,000,000,000 kms.

hacia nuestro planeta a la velocidad de la luz, tardaría aproximadamente **46.5 mil millones de años** en llegar. En ese lapso, cualquier destinatario humano del mensaje habría muerto hace millones de años. Este ejemplo no pretende describir literalmente el movimiento de un ser espiritual, sino mostrar el absurdo de medirlo con parámetros físicos. Si los ángeles estuvieran sujetos a las limitaciones de la materia, como la velocidad de la luz, sería incomprensible cómo podrían mantener una comunicación inmediata con los seres humanos, tal como se relata en Daniel 10:12–13. [11]

De ello se deduce que las magnitudes físicas, como la distancia, la velocidad o el tiempo medido en términos cosmológicos, no son aplicables a los seres espirituales. Si el tiempo físico comenzó con el universo —como sostienen la mayoría de los científicos—, entonces dicho tiempo pertenece exclusivamente al orden material. En consecuencia, no puede considerarse una medida válida para la existencia espiritual. Desde esta perspectiva, atribuir al *Logos* una relación con el tiempo físico carece de sentido. Su existencia, anterior al comienzo del universo, no puede estar medida a través del tiempo *físico* tal como la traslación de una criatura espiritual, un ángel, no puede ser medida a través de la magnitud de velocidad máxima *física* que es la de la luz.

El tiempo *físico* ha sido descrito, de una manera simplificada, como una dimensión de la estructura del Universo. Como parte inherente del Universo físico, no existe independientemente de este. Sin embargo, algunos filósofos y cosmólogos que profesan el cristianismo han llegado a la conclusión de que puede hablarse de tiempo *antes del tiempo físico.* Suelen llamar a este tiempo de tiempo "tiempo *metafísico."* Uno de ellos es el famoso filósofo William Lane Craig, que escribió el libro titulado "*Tiempo y Eternidad*." En su página 192 Craig dice:

"Una serie de eventos mentales por sí sola *es suficiente para establecer una secuencia temporal*. Así, si imaginamos la cuenta regresiva de Dios hasta el momento de la creación: "..., 3, 2, 1, ¿Fiat lux[12]?", *entonces el comienzo del espacio-tiempo estaría precedido por un tiempo metafísico asociado con los eventos mentales del conteo,* ***completamente independiente del espacio****.* No nos preocupa aquí si dicha cuenta regresiva puede no tener principio o si el tiempo metafísico también debió tenerlo; la cuestión es que los eventos físicos con coordenadas espaciales claramente *no son una condición necesaria de los eventos temporales*. Esto es especialmente evidente en el caso de Dios, ya que Él es una Mente incorpórea con cuyos estados mentales es imposible asociar ningún estado cerebral. Si experimenta una sucesión de contenidos de consciencia, está claramente en el tiempo metafísico incluso si el espacio no existe."[13]

Cuando pensamos en el tiempo, normalmente lo asociamos con relojes, días y estaciones: eso es lo que llamamos tiempo físico, el que mide los cambios en el mundo material. Sin embargo, Craig nos invita a considerar un tipo de tiempo más fundamental, un tiempo metafísico, que no depende del mundo físico sino de la secuencia de eventos en la mente de Dios. En este plano, aunque no

[11] La Biblia aquí muestra, en la respuesta del ángel, que Dios escuchó a Daniel *desde el primer día.* El ángel vino en respuesta a la oración de Daniel con un retraso de 21 días. Sin embargo, ese retraso no se atribuye a la acción de una magnitud física, como la gravedad, la limitante de la velocidad de la luz, etc. Más bien el retraso es atribuido a *otra persona de la esfera espiritual*.

[12] Del latín "Hágase la Luz" (Gén. 1:3).

[13] Tiempo y Eternidad, pág. 192. William Lane Craig.

exista espacio ni materia, sigue siendo posible hablar de "antes" y "después" si hay sucesos ordenados.

Craig explica que "una serie de eventos mentales por sí sola es suficiente para establecer una secuencia temporal". Esto significa que Dios puede experimentar pensamientos o decisiones en un orden determinado sin necesidad de un universo físico. Por ejemplo, podemos imaginar la famosa cuenta regresiva: "…3, 2, 1, ¿Fiat lux?" Antes de que el espacio-tiempo comience, esos eventos mentales ya configuran un **orden temporal**, el tiempo metafísico, que precede al tiempo físico y hace posible cualquier comienzo.

Este tiempo metafísico no depende de coordenadas espaciales ni de relojes físicos; ocurre en un plano completamente espiritual. Incluso si no hubiera estrellas, planetas o relojes, todavía existiría un antes y un después, porque los *procesos mentales de Dios* siguen una sucesión que permite la noción de temporalidad. Craig enfatiza que el tiempo físico es, en realidad, un aspecto medible de este tiempo metafísico: lo que medimos con relojes y calendarios es solo un reflejo de una secuencia más profunda que existe independientemente del mundo material.

Dentro de este orden metafísico, Craig considera que pueden producirse eventos como la **creación de seres espirituales**, por ejemplo, los ángeles. Antes de que el universo físico exista, Dios ya puede haber organizado y creado seres en una sucesión temporal dentro del tiempo metafísico. Esa secuencia ordenada de sucesos creativos en la dimensión espiritual es lo que llamamos tiempo metafísico. No se requiere de una dimensión física, como el tiempo físico, porque se trata de realidades que no pertenecen al mundo material, como los ángeles.

De esta manera, la idea de que el Logos necesita un marco de tiempo físico para existir se vuelve innecesaria. Si los procesos mentales de Dios y la creación de seres espirituales pueden ocurrir en el tiempo metafísico, entonces es completamente plausible que el **Logos existiera en ese tiempo antes de la creación del espacio-tiempo físico**.

Podemos imaginarlo como una línea de acontecimientos en un plano espiritual: primero, Dios contempla la idea del Logos; después, decide su existencia; más tarde, organiza otros aspectos de la realidad espiritual. Todo esto ocurre en un orden que permite hablar de antes y después, aunque aún no haya relojes ni espacio físico. Este orden metafísico sustenta la temporalidad del Logos y prepara el escenario para la manifestación física que seguirá.

Así, el Logos puede ser **temporal dentro del tiempo metafísico**, incluso si la creación física aún no ha comenzado. El tiempo físico no es la condición previa de su existencia; más bien, es un reflejo medible de un tiempo más fundamental en el que los sucesos espirituales ya tienen lugar. Esta idea nos permite entender que la temporalidad espiritual es suficiente para estructurar la existencia del Logos antes de que surja cualquier realidad material.

En consecuencia, afirmar que el Logos requiere un tiempo físico para "comenzar a existir" confunde el tiempo como lo medimos con relojes con la secuencia temporal más profunda que puede existir en el plano espiritual. Los eventos mentales de Dios, la creación de ángeles y la existencia del Logos pueden ocurrir en un **tiempo metafísico**, ordenado y real, que hace posible la temporalidad antes de la aparición del universo físico.

Finalmente, esta visión amplía nuestra comprensión de la creación: no necesitamos imaginar un universo donde todo comience simultáneamente con el tiempo físico. Podemos concebir un desarrollo previo en un tiempo puramente espiritual, donde el Logos y otras realidades espirituales ya existen, ordenadas y secuenciales, preparadas para entrar en la historia física que medimos y experimentamos.

Craig va más allá de los procesos mentales de Dios como elemento que hace emerger un tiempo metafísico. El dice: Así que hoy, en palabras de Hawking, «casi todo el mundo cree que el universo, y el tiempo mismo, tuvieron un comienzo en el Big Bang». Este consenso parece respaldar firmemente la idea de que ni los eventos ni el tiempo existen antes de la creación. Como dice el físico David Park: «Es engañosamente fácil imaginar eventos anteriores al Big Bang..., pero en física no hay forma de dar sentido a estas imaginaciones». La pega, sin embargo, es la frase de Park "*en física*". ***A lo largo de este estudio hemos enfatizado que el tiempo, tal como desempeña un papel en la física, es, en el mejor de los casos, una medida del tiempo, no el tiempo en sí mismo.*** Es perfectamente coherente imaginar eventos ***no físicos anteriores al Big Bang***, ya sean ***eventos mentales*** en el flujo de conciencia de Dios o eventos ***en reinos angélicos creados por Dios antes del universo físico.*** Por lo tanto, como mucho, la evidencia física prueba que el tiempo físico tuvo un comienzo en el Big Bang, no que el tiempo en sí mismo comenzó. Por supuesto, es posible considerar que el origen del tiempo físico coincide con el origen del tiempo mismo; de hecho, si el tiempo comenzó a existir, tal concepción es más simple que considerar que el tiempo comenzó en un momento anterior al Big Bang por un intervalo finito. Pero si hemos de decidir si Dios perduró a través del tiempo infinito antes de su creación del mundo o si Dios, sin el universo, es atemporal, tendremos que recurrir a argumentos metafísicos, no *físicos*."[14] Consideremos las implicaciones de sus declaraciones.

Craig inicia señalando la percepción común, citando a Hawking: "casi todo el mundo cree que el universo, y el tiempo mismo, tuvieron un comienzo en el Big Bang". *La consecuencia inmediata es que, según la física convencional, no habría eventos ni tiempo antes de la creación del universo.*[15] Esto refuerza la idea de que el tiempo se entiende usualmente solo como una dimensión física ligada al cosmos. A continuación, Craig cita a David Park: "es engañosamente fácil imaginar eventos anteriores al Big Bang..., pero en física no hay forma de dar sentido a estas imaginaciones". Aquí Craig reconoce que dentro del marco de la física pensar en un "antes" del universo es incoherente, lo que limita la explicación a los fenómenos medibles y materiales.

Sin embargo, Craig aclara un punto crucial: la frase de Park aplica únicamente "en física". Él enfatiza que "el tiempo, tal como desempeña un papel en la física, es, en el mejor de los casos, una medida del tiempo, no el tiempo en sí mismo". Esta distinción abre la posibilidad de un tiempo metafísico, independiente del espacio físico, que permite una secuencia real de eventos sin necesidad de materia ni coordenadas espaciales. Luego, ***Craig explica que es completamente coherente imaginar eventos no físicos previos al Big Bang***: "ya sean eventos mentales en el flujo de conciencia de Dios o eventos en reinos angélicos creados por Dios antes del universo físico". Aquí introduce un paralelo vital: así como los ángeles, seres espirituales creados antes de la existencia física, pueden existir y actuar en el tiempo metafísico, *también es posible que el Logos haya sido*

[14] Tiempo y *Eternidad*. William Lane Craig, Pág. 256.

[15] Este es justamente el argumento de los teólogos trinitario que proponen una atemporalidad del Logos. Si no hay eventos antes del tiempo entonces el Logos no es un ser creado.

creado y exista dentro de esa dimensión. Esto establece que la temporalidad de la creación del Logos ***no depende del tiempo físico.***

Craig enfatiza que "la evidencia física prueba que *el tiempo físico* tuvo un comienzo en el Big Bang, no que el tiempo en sí mismo comenzó". Por tanto, el tiempo metafísico, donde pueden ubicarse tanto los ángeles como la creación del Logos, *es anterior al tiempo físico y opera según un orden sucesivo y real de eventos, aunque no medible en términos espaciales o materiales*. Además, Craig reconoce que es posible concebir que el origen del tiempo físico coincida con el inicio del tiempo mismo, pero aclara que decidir si Dios perduró en un tiempo metafísico infinito o fue atemporal sin el universo requiere "argumentos metafísicos, no físicos". Esto refuerza la idea de que la temporalidad del Logos se debe analizar en términos metafísicos, *no de mediciones físicas*.

En resumen, Craig ofrece un marco consistente: el tiempo metafísico permite una secuencia de eventos anteriores al universo físico, en la que la creación de seres espirituales como los ángeles y la del Logos pueden ocurrir de manera temporal y ordenada. La existencia del Logos antes del tiempo físico es, por tanto, coherente dentro de esta perspectiva, porque tanto los eventos mentales de Dios como las acciones de los ángeles se sitúan en esta dimensión de tiempo independiente del cosmos. La cuestión que ahora surge es: ¿Podemos demostrar la concepción filosófica de Craig de un tiempo *metafísico* mediante la Biblia?

El principio absoluto *antes* del principio de Génesis 1:1 y Juan 1:1.

En la Septuaginta, Proverbios 8 ofrece evidencia clave de un tiempo previo al universo físico, un marco temporal en la esfera espiritual donde la Sabiduría, el Logos, es establecida y engendrada por Dios. El versículo 22 dice: κύριος ***ἔκτισέν με*** ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ ("El Señor ***me creó*** principio del camino suyo hacia sus obras"). El verbo *ektisen*, en aoristo, señala *un acto puntual dentro de la temporalidad*. La frase *arjé hodon autou* establece un principio temporal: el inicio de los caminos del Señor, es decir, el comienzo de su actividad creadora. La preposición *eis erga autou* indica el propósito con que Dios crea la Sabiduría: acompañar y participar en sus obras desde el inicio. Aquí se evidencia un tiempo, una secuencia de eventos, que no depende de la existencia de un universo físico.

El verso 23, *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με* ***ἐν ἀρχῇ*** ("Antes del mundo me estableciste ***en el principio***"), confirma la temporalidad de la Sabiduría. El dativo de tiempo *ἐν ἀρχῇ* funciona como un marcador temporal preciso, idéntico en sintaxis a Juan 1:1 y Gén. 1:1. En Juan 1:1, *en arjé* marca el inicio del tiempo físico, del universo; en Proverbios 8, sin embargo, *en arjé* se refiere a un principio ***anterior*** al tiempo físico, al principio ***absoluto*** de los caminos de Dios. Esta coincidencia sintáctica demuestra que la Biblia utiliza la misma construcción para señalar un principio temporal, pero contextualizado en la esfera espiritual, reforzando que existe un tiempo metafísico que precede al tiempo físico.

Los versículos 24 y 25 amplían esta secuencia: *πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι… πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με* ("Antes de la creación de la tierra… antes de todas las colinas, Él me engendró"). Las preposiciones *πρὸ* indican cuándo fue engendrada la Sabiduría, vinculando la acción de Dios a eventos físicos que ocurren después, pero dentro de un orden temporal ya definido *en la esfera espiritual*. Aquí se usan tres verbos para describir la acción divina sobre la Sabiduría: *ktizo* (crear), *themelióo* (establecer fundación) y *gennao* (engendrar). Cada verbo enfatiza un aspecto distinto

del mismo proceso temporal: el surgimiento de la Sabiduría, su permanencia y su relación con el Padre, todos dentro del *en arjé* absoluto, anterior al principio del universo físico.

Esto confirma que el Logos puede existir en un tiempo metafísico, *completamente independiente del tiempo físico*. Como señala William Lane Craig, una serie de eventos mentales es suficiente para establecer una secuencia temporal: "Si experimenta una sucesión de contenidos de consciencia, está claramente en el tiempo metafísico incluso si el espacio no existe." *La creación de seres espirituales, como los ángeles, y los procesos mentales de Dios ocurren en esta dimensión temporal, anterior al universo físico.* La existencia del Logos en esta temporalidad es coherente: puede ser creado y tener temporalidad sin necesidad de un tiempo físico.

Craig también aborda el problema del consenso científico sobre el inicio del tiempo: "Es perfectamente coherente imaginar eventos no físicos anteriores al Big Bang, ya sean eventos mentales en el flujo de conciencia de Dios o eventos en reinos angélicos creados por Dios antes del universo físico. Por lo tanto, la evidencia física prueba que el tiempo físico tuvo un comienzo en el Big Bang, no que el tiempo en sí mismo comenzó." Esto refuerza la idea de que el Logos no necesita esperar al surgimiento del tiempo físico para existir: puede ser creado en el tiempo metafísico que rige la esfera espiritual.

Finalmente, la comparación entre *en arjé* en Proverbios 8 y Juan 1:1 muestra que la misma construcción gramatical sirve para marcar un principio temporal, pero en contextos diferentes: en Juan, señala el inicio de la existencia del Logos en relación con el tiempo físico del universo; en Proverbios 8, indica un principio absoluto dentro de la dimensión espiritual, anterior al tiempo físico. Así, la Biblia confirma que hay un orden temporal metafísico previo a la creación del cosmos, donde la Sabiduría participa en la obra de Dios y el Logos puede existir y ser temporal incluso antes de la creación del universo físico.

La relevancia de este pasaje para el correcto entendimiento de Juan 1:1 estriba en dos pilares: 1- Casi todo escritor eclesiástico de los siglos II y III que comentaron sobre este verso lo asocian como una referencia a la preexistencia del Logos y 2- Justino Mártir lo asocia en Diálogo con Trifón 61:1 a la creación de "cierta potencia racional" procedente del Padre antes que todas (las demás) criaturas. Para no repetir aquí la misma argumentación le recomendamos que lea un análisis más profundo, que puede ser encontrado en la sección I de este libro, páginas 49-86.

Conclusiones:

Como hemos visto, un análisis detallado de Juan 1:1, considerando su sintaxis y el dativo de tiempo *en arjé*, no respalda la interpretación que concibe al Logos como un ser ontológicamente eterno e idéntico al Padre en todos los aspectos. Juan centra su atención en el principio del evangelio, mostrando al Logos como aquel que actuó como instrumento creativo junto a Dios al inicio de todas las cosas. Este enfoque coincide plenamente con Proverbios 8, donde se presenta a la Sabiduría como creada antes de la existencia del universo y del tiempo físico. La Sabiduría trabaja lado a lado con Dios en la realización de su propósito creativo, deleitando al Señor con su actividad y su cercanía.

El texto de Proverbios 8 revela que la Sabiduría es el primer ser creado, establecido firmemente por Dios como quien pone los cimientos de una casa, y engendrado como su primer y más amado

Hijo, el "Primogénito de toda creación" (Col. 1:15). En este Hijo, que estaba con Dios en *en arjé*, vemos la representación exacta del Padre (Hebreos 1:3), un ser temporal dentro del tiempo meta-físico, previo al tiempo físico, participando activamente en la obra creadora divina. Juan, al pre-sentar al Logos, busca que comprendamos su inmenso amor por la humanidad, al mostrar cómo este Hijo, siendo la manifestación más cercana y precisa de Dios, se hizo hombre y habitó entre nosotros (Juan 1:14).

Al hacerlo, este primer Hijo ofreció su vida en un acto de amor tanto por el Padre como por la humanidad, abriendo el camino hacia la vida eterna y proporcionando un conocimiento exacto del único Dios verdadero y de sí mismo como su principal representante (Juan 17:1-3).

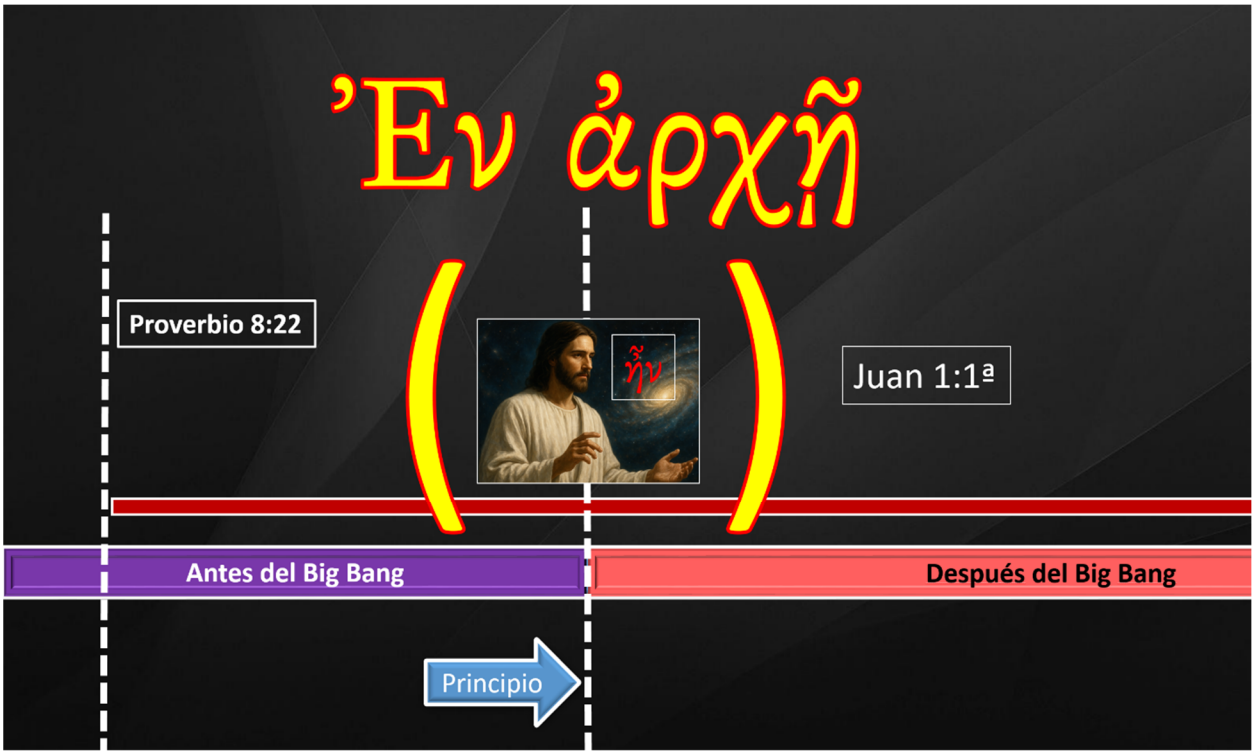


Figura X: Resumen del análisis de la estructura lingüística de Juan 1:1 a la Luz de Proverbios 8:22-36.

El Concepto de Representación

en la Mentalidad Semítica

Visite nuestro canal de Youtube

87244962896